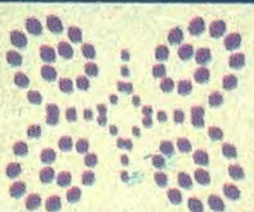
سرجيو مورافيا

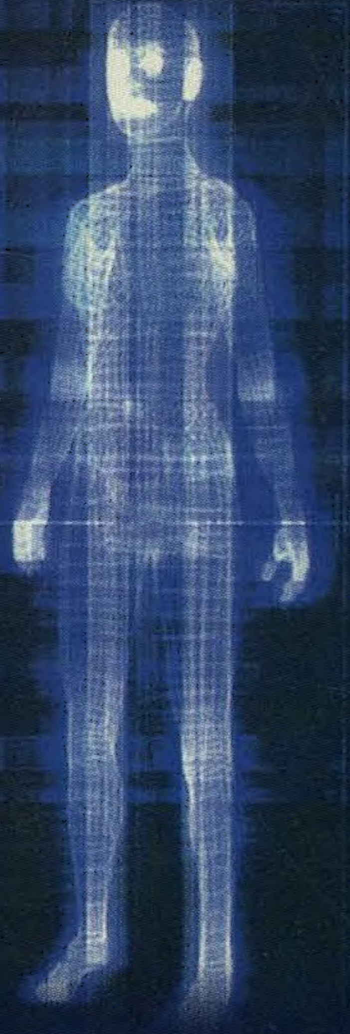


لغز العقل

مشكلة العقل - الجسد
في الفكر المعاصر

ترجمة
عدنان حسن


منشورات
وزارة الثقافة
ج.ع.س
دمشق
2002



هذا الكتاب

يقدم كتاب (لغز العقل) لسرجيو مورافيا مسحاً نقدياً وتاريخياً عريضا وواضحا لأحد السجالات الأساسية في فلسفة العقل: علاقة العقل والجسد. هذه المشكلة التي تستمر في إثارة الأسئلة العميقة المتعلقة بطبيعة الانسان.

للكتاب هدفان مركزيان: الأول هو تلخيص المساهمات الحديثة الكبرى في هذه المشكلة من جانب فلاسفة العقل. من بين المفكرين والنظريات الذين يشملهم نذكر الوضعية الجديدة المنطقية لهربرت فايغل؛ أعمال المدرسة الأوسترالية (بليس، سمارت، أرمسترونغ)؛ وظيفانية فودور وبوتنام، الأحدية الشاذة لديفيدسون، ومواقف بعض أتباع فيتغنشتاين (مالكولم، برنشتاين) ومواقف رورتي، غرين، ناغل، دريفوس، ومارغوليس.

إن البروفسور مورافيا وقد رسم هذا الإطار يسعى لتحقيق هدفه الثاني: الاعلان عن قراءة خاصة للعقلي ولمشكلة العقل- الجسد. ينتقد مورافيا بعض المذاهب الأكثر تأثيرا في هذا الحقل، من الاختزالوية الجسدانية إلى العقلانية: فالعقل لا يمكن إزالته ولا مماهاته بالجسد ولا تفسيره ككيان ميتافيزيقي، بل بالأحرى، وفقا للمؤلف، من المجدي أكثر أن ننظر إلى العقل كمركّب من التصرفات البراغماتية واللغوية التي تعبّر الكائنات البشرية عن نفسها من خلالها.

إن معالجة الكتاب المفصلة والمنهجية لهذه القضية الفلسفية الأساسية تجعل منه مثالياً من أجل المناهج الجامعية ومناهج الدراسات العليا في الابستمولوجيا وفلسفة العقل، ويفترض به أن يبرهن على قراءة محرضة لعلماء النفس وعلماء المعرفة.

Abdel Aziz Mohammad 2002



سعر النسخة داخل القطر ١٧٥ ل.س — في الأقطار العربية ما يعادل ٣٤٠ ل.س

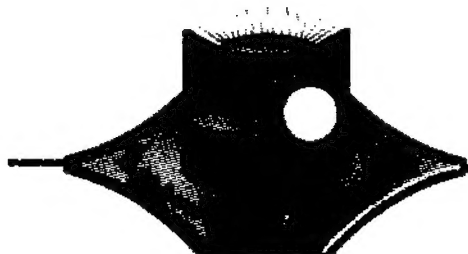
سرجيو مورافيا

لغز العقل

مشكلة العقل ـ الجسد في الفكر المعاصر

ترجمة

عدنان حسن



منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ٢٠٠٢

العنوان الأصلي للكتاب :

Sergio Moravia

The Engima of the Mind

The mind-body problem in contemporary thought

CAMBBRIDGE

University press

1995

دراسات فلسفية

«٤٦»

مقدمة الطبعة الإنكليزية

يسرني أن مطبعة جامعة كمبردج قد قررت تقديم كتاب (لغز العقل) إلى العالم الناطق بالإنكليزية. في الواقع، إن ما تدعى بمشكلة العقل- الجسد التي تشكل موضوع كتابي هذا، بالرغم من كونها حاضرة بإلحاح على مدى تاريخ الفكر الغربي إجمالاً، قد تم بحثها في عصرنا بشكل أساسي في الولايات المتحدة وأوستراليا وبريطانيا العظمى. إن كون مقاربتي لهذه «المشكلة» قد جذبت اهتمام مختلف الزملاء الأمريكيين، إنما هو مبعث للرضا الكبير بالنسبة لي. من المرجح أن أحد أسباب هذا الاهتمام هو ببساطة حقيقية أن الكتاب يقدم مسحاً عريضاً مقارناً للنزعات النظرية الرئيسة التي خاضت في مشكلة العقل- الجسد منذ الخمسينات والستينات من هذا القرن.

بهذا المعنى، فإن المقال قد يفيد كمدخل إلى إحدى القضايا المركزية لفلسفة العقل المعاصرة. إنه أحد الكتب القليلة، بالرغم من الأدبيات الضخمة بشكل هائل المنشورة بالإنكليزية حول مشكلة العقل- الجسد، التي تقدم رؤية تاريخية- نظرية كتلك التي أحاول تقديمها هنا.

في الواقع، إن طموحاتي فيما يتعلق بوظيفة وأهمية هذا العمل هي أيضاً ذات طبيعة أخرى، وأملي هو أن القارئ سوف يفهمها (وأن يجدها مشروعة) دون صعوبة كبيرة. في المقام الأول، كان هدفي ليس تقديم مراجعة انتقائيّة لمختلف الاتجاهات إزاء مشكلة العقل- الجسد، بل، بالأحرى، إظهار المنطق الذي أنتج، من منظوري الفلسفي على الأقل، اتجاهاً معيناً للجدال حول العلاقة بين العقل

والجسد. بهذا المعنى، فإن مقالتي **مقاتلة** militant إذا جاز الكلام هكذا. إنه كتاب ينتقد التصورات المبتسرة للعقل، المصاغة بشكل مختلف، ويتقدم بأطروحة ليست جسدانية بالمعنى العريض latu sensu لكنها في الوقت ذاته، وبشكل متناقض ظاهريًا إلى حد ما، ليست عقلانية mentalistic أيضًا. في الحقيقة، إن أحد الأسئلة التي وجدتها أكثر فتنة هو هل من المحتَّم فعلاً أن يكون الباحث، عندما يواجه بمشكلة العقل - الجسد(*) MBP، مجبرًا إما على إلغاء العقلي أو عدّ هذا العقلي شيئًا ما يوجد بحد ذاته an sich (بشكل ذاتي المرجعية self - referentially)، وهو حل يفتقد المصداقية لأسباب عدة حتى في أشكاله الأحدث عهدًا؟

إن البحث الذي قمت به كان من الممكن أن يُوجَّه بكامله توجيهًا خاطئًا، لكنه بالتأكيد مختلف نوعًا ما عما يتم إنجازه عمومًا في الكثير من فلسفة العقل المعاصرة. والنقطة الحقيقية ذات الأهمية في المقال قد تكمن بالضبط في هذا الاختلاف.

باختصار، لدى مقاربة MBP لم أقبل دون نقاش السلسلة الكاملة من الافتراضات التي قد تبدو مبرهنة ذاتيًا، لكنها ليست كذلك.

ربما أنني بوحي من المكون النيتشوي (نسبة إلى نيتشه - المترجم) لخلفيتي الفكرية [نيتشه: «تمرين الشك»] قد أخضعت قضية العلاقة بين العقل والجسد لعدد من الأسئلة اللاتقليدية إلى حد ما. بدايةً، هل نحن متأكدون من أن الـ MBP تنصبُّ فعلاً وحصرًا على مشكلة نفسجسدية؟ أو أليس الحال بالأحرى هو أن الـMBP تفيد أساسًا في طرح مسائل ليس فيها الكثير من الطبيعة النفس- جسدية (مع أن هذه المشاكل قائمة وجديّة) بقدر ما فيها من طبيعة أنتروبولوجية [إناسية] وإبستمولوجية [معرفية]؟ - تلك المشاكل التي تُعنى، من ناحية أولى، بالصورة التي نمتلكها للكائن البشري، ومن ناحية أخرى بالصورة التي نمتلكها (أو التي نود امتلاكها) لـ «العلم» الأكثر انسجامًا مع هذا الكائن.

(*) سنرمز لمشكلة العقل - الجسد بالرمز MBP وهي الأحرف الأولى من عبارة Mind-Body Proplem (المترجم).

إن أسئلة من هذا النوع هي التي تشكل الأساس لتوجّه وطبيعة البحث المطوّر في كتاب (لغز العقل). أولاً، لقد أفردتُ حيزاً وفيراً للمواقف النظرية الأكثر صلةً بموضوع MPB المقدمة من قبل النظريات الفلسفية المعاصرة. ثانيًا، لقد اخترت التركيز ليس على القضايا التجريبية التي، مهما تكن مثيرة للاهتمام، أحسبها ذات أهمية صغرى ضمن سياقات تفسيريّة معينة، بل ركزت على القضايا الحاسمة فعلاً التي ذكرت أعلاه: صفة العقل (والإنسان) وصفة العلم الذي يدرسهما.

أخيراً، هناك مظهر آخر من كتابي يتطلب تبريراً أو تفسيراً؛ هو كثرة الاستشهادات. إن الكتاب المثالي، كما كتب (فالتر بنيامين) ذات مرة، ينبغي أن يتألف بكامله من الاستشهادات. لا يسعني أن أتفق كليًّا مع الناقد والفيلسوف الألماني الكبير. مع أنني لا أحب أن يفهم استخدامي للاستشهادات بما **ليس** هو عليه: أي أنه نوع من النفور من تحمل مسؤوليات واضحة لدى الشخص الأول (المتكلم). على العكس من ذلك، فإن القارئ سوف يتأكد على الفور أن كتابي منذور بشكل لا لبس فيه للدفاع عن مبادئ محددة بدقة: إعادة التقدير للذات بعدّها «حاملة لقب» الأحداث العقلية وتفسير العقل كلغة، . . . وهلمّ جراً. إن الاستخدام الواسع للاستشهادات إنما يلبي حاجتين مختلفتين: الأولى هي إمداد القارئ بالبرهان المباشر على الوجود الفعلي للطروحات التي أنتقدها (أو أؤيدها)؛ والثانية هي الخروج بمواقف معينة من الكلمات المستخدمة بعينها للتعبير عنها. بعد كل ذلك، ما هي المواقف الفلسفية إن لم تكن كلمات منظمة في أشكال من الخطاب المقصود منه أن يكون متماسكًا ومقْنِعًا؟ وعلاوة على ذلك، فإن استشهاداتي ليست أبدًا (حسب نياتي، على الأقل) استشهادات عرضية. إنها تمثل، بالأحرى، إشارات الطريق (نقاط العلاّم) التي صادفتها في مسار رحلة طويلة وصبورة انطلقت من الفرضية، التي أعتقد أنها تبسيطية ومضللة بشكل مطلق، وهي أن «العقل يساوي الجسد» (وفيها، بدءاً، ليس من الواضح مطلقًا ما هو المقصود بتجريدات

محيرة مثل «العقل» و«الجسد») إلى الموقف الذي يؤمن بأن الـ «العقل» هو بناء مجازي metaphoric يحمل معانٍ تنتجها الذات التي تقوم بالتعبير عنها، وتكون مستقلة إلى حد كبير عن الأدوات الجسدية المستخدمة لنقلها.

- لايمكنني أن أختم هذه المقدمة الصغيرة دون أن أتوسل غفران القارئ حول نقطة هامة. إن (لغز العقل) قد كتب في الثمانينات، ومن الواضح أن الجدال حول الـ MBP لم يتوقف هناك. كما أنني أدرك جيداً أن مختلف الباحثين الذين ناقشتهم في كتابي قد عدلّوا أو صححوا مواقفهم في مؤلفاتهم الجديدة الهامة. وفي النهاية، إذا كنت قد قررت ألا آخذ بالحسبان هذه التطورات الحديثة العهد فذلك لسببين: في المقام الأول، إن لدي إحساساً بأن كثيراً من الخيارات النظرية التي كنت مهتمّاً بالتعليق عليها (وخاصة في ضوء تطبيقاتها الأنثروبولوجية والإبستمولوجية الإجمالية) قد بقيت دون تغيير جوهري. وفي المقام الثاني، يجب أن يكون هناك قرار مختلف من شأنه أن يدفعني لكتابة كتاب آخر مختلف. ربما سأكتب كتاباً كهذا ذات يوم: لكنني لا أشعر أن بمقدوري أن أتبرأ من هذا المقال في شكله الحالي. فأنا أعتقد أنه دليل نموذجي نسبياً - في مختلف الأحوال والظروف طبعاً - على الطريقة التي كان يفسر بها الفيلسوف ومؤرخ الأفكار الأوروبي في الثمانينات مشكلة أثارت انفعالاً ملحوظاً بين الباحثين الأمريكيين.

وأنا أقدم هذا الكتاب لقرائي أود أن أعبر عن امتناني لأولئك الذين ساعدوني بوسائل مختلفة على إنجازه... وخاصة جوليو بارسانتي وفرانكو كامبي لقراءتهما الصبورة للمخطوط وللنسخة الأولى من هذا الكتاب.

كما أنني ممتن أيضاً لأولئك الذين حفزوني، بدعوتي للمحاضرة حول عملي هذا الذي كان قيد الإنجاز، على مزيد من تطوير مواقف وتفسيرات معينة. من بين الفلاسفة الذين أود ذكرهم هنا كارلوسيني وفرانكو بيانكو (مع زملاء المجموعة

المشتركة من أكثر من جامعة تحت إشرافه)، ومن بين علماء النفس والأطباء العقليين أذكر ريكاردو لوتشيو وسرجيو موليناري وألبرتو موتاري وفاوستو بيتريللا وألساندرو سالفيني. كما أنني مدين بالشكر لطلابي ومساعديّ لأجل تشجيعي على عملي الفلسفي ولأجل الإيمان به. أخيراً، أتقدم بالشكر لسكوت ستاتون- المترجم والمساعد الذي تبنى النص وكأنه نصه. إن هذا المجلد قد تم تصوُّره في الولايات المتحدة وأخذ شكله في فلورنسة وأكمل في رونشي. وأنا أخط الصفحة الأخيرة أكتشف أن الصورة الأخيرة (أم إنه شعور؟) المرتبطة بكلمة «نهاية» هي صورة سماء وأشجار صنوبر فرسيليا (١٩٩٤).

* هل يمكن أن يكون للدمـاغ أفكار أو أوهام أو آلام؟ إن عبثية هذا الافتراض تبدو واضحة لدرجة أنني أجد من الصعب أن نأخذه على محمل الجد. فليس هناك من تجربة يمكن أن تثبت هذه النتيجة من أجل الدماغ. لم لا؟ إن السبب الأساسي هو أن الدماغ لا يشبه الكائن البشري شبهًا كافيًا.

نورمان مالكولم، ١٩٨٥

** ليس البشر آلات، ولا حتى آلات تمتطيها الأشباح. إنهم بشر- إنه لغو يستحق التذكر أحيانًا.

جلبرت رايل، ١٩٤٩

لغز العقل: مدخل إلى المجاز

I

عقدة العالم Weltknoten : هكذا عرَّف آرتور شوبنهاور ذات مرة مشكلة العلاقة بين العقل والجسد. هذه «العقدة» تربط بشكل ملتبس بعدين هما، أو يبدو أنهما، البعدان الأساسيان للإنسان. مع ذلك، فإن هذه العقدة نفسها تثير أيضًا سلسلة من الصور والأسئلة والقضايا التي تتجاوز حدود علاقة العقل - الجسد. من غير المفاجئ، إذًا، أن العلاقة بين العقلي والجسدي كانت الموضوعة (الثيمة) التي تخللت مجمل تاريخ الفكر الغربي. فقد لعبت دوراً مركزيًّا في المعرفة القديمة، لاسيما بين الأرسطويين، وفي حقل الطب القديم. ثم عادت إلى البروز بأكثر الأشكال تنوعًا في ثقافة العصور الوسطى والحركة الإنسانية لعصر النهضة. إننا نعثر عليها، مرة أخرى، في لب فلسفة القرن السابع عشر من ديكارت إلى سبينوزا ولايبنيتز. وعاودت الظهور كموضوع للسجال الحماسي في عصر التنوير، وليس فقط ضمن الوسط الطبي، أحد ملاذاتي المفضلة. استمرت الـ MBP تحتل قسماً كبيراً من فكر القرن التاسع عشر، الفلسفي والعلمي، كما هو واضح من دورها المركزي في مؤلفات ماين دوبيران، ألكساندر باين، بيرغسون، جيمس، والكثير من علماء النفس والفلاسفة الألمان. أخيراً، في قرننا، استمرت هذه المسألة في إثارة الاهتمام النظري الشديد حتى بين أتباع تيارات متباعدة كالوضعية الجديدة وعلم الظاهرات (الفينومينولوجيا)، على سبيل الذكر لا الحصر.

إن الدراسة المنهجية التاريخية للسجال حول مشكلة العقل - الجسد سوف تفرض بالتأكيد تحدياً آسراً، لكن المرء سوف يخوض مخاطرة- حتماً، كما لاحظ ن. أ. فيزي Vesey - (تتمثل في) تداخل مثل هذا البحث مع مجمل تاريخ الفلسفة (أو العلم) منذ العصور القديمة وحتى الوقت الحاضر. لحسن الحظ أن الصفحات التالية قد كتبت بدافع من طموح مختلف نوعاً ما. إن هدفي هو التشكيك بقصة أكثر تحديداً من الناحية الزمنية مثلما هي محددة من الناحيتين الموضوعاتية (الثيماتية) والنظرية. هذه القصة تمتلك بداية دقيقة إلى حد ما، لا بل إن لها أب مؤسس هو هربرت فايغل H. Feigl الممثل الشهير للوضعية الجديدة المنطقية. يمكن تحديد البداية بعام ١٩٣٤ (العام الذي ظهرت فيه مقالة فايغل الأولى حول العلاقة بين «الجسدي» و«العقلي»)، أو كما يفضل البدء بعام ١٩٥٨ (مع نشر دراسة فايغل المنهجيّة للمشكلة). بالرغم من أن شخصيات وتواريخ أخرى قد تتنافس، بشكل مبرر، على هذا الشرف، فثمة سبب وجيه لتسمية نصين لفايغل. إن قطاعاً عريضاً من الفكر المعاصر قد اعترف بفايغل وبعمله بعدِّه إطاراً للمرجعية من أجل السجال الذي تم خوضه بلغة متجانسة نسبيًّا، نظراً لأن السجال كان محدوداً بالمساحة الجغرافية والثقافية للبلدان الناطقة بالإنكليزية وبفرضيات مسبقة وبأهداف محددة بدقة. انتهى هذا السجال تدريجيًّا إلى تشكيل فصل واضح المعالم من التاريخ الفكري لعصرنا؛ فصل منحه الكثيرون لقب مشكلة العقل - الجسد. أما أنا فسوف التزم أيضًا بهذا الوسم وإن يكن ذلك بدافع الموافقة أكثر مما هو بدافع القناعة، وسوف أستخدم عموماً الاختصار MBP.

برغم التحديدات المذكورة أعلاه، فإن القضية الخاضعة للبحث معقدة إلى درجة قصوى، والأدبيات ذات الصلة بالموضوع إنما هي أدبيات غامرة. في الواقع، إن الأسئلة المتشعبة التي أثارتها MBP قد لفتت انتباه الفلاسفة والباحثين من أكثر المنزعات اختلافاً. **فالحلول** المقدمة لما يعدّ أنه **مشكلة** حقيقية لا تعد

ولا تحصى. إذ تشمل قائمة الحلول، وإن تكن غير كاملة، أجوبة اقترحها الثُنائيون والتوازيانيون وأتباع نظرية الظاهرات المصاحبة، وأتباع نظرية التماهي الانبثاقيون والوظيفانيون والعقلانيون.

لا داعي للقول أن كثيراً من هذه المقترحات قد جرى تقييمها بأشكال مختلفة مما أدى إلى المزيد من تعقيد الصورة الكلية. والأنكى من ذلك، أنه منذ بداية النزاع جرى تقطيع الـ MBP إلى أجزائها المكونة، فتم تحليل بعدها اللغوي Linguistic بشكل مدقق وسلطت الأضواء على بنيتها المنطقية. إن علماء النفس، وعلماء الفيزيولوجيا النفسية، وعلماء الإبستمولوجيا وفلاسفة العقل - كلهم قد انكبوا على القضايا الدقيقة. لذلك فمن غير المفاجئ أن الجدال حول MBP قد سجل لحظات من التشوش والتعب. إن ما يفترض أن يكون (وظل) «عقدة العالم» قد أصبح، في مجمله أحيانًا، ذريعة للدراسات المصغرة الخالية من المشاكل نسبيًّا، إن لم يكن عذراً للتمرين الأكاديمي.

لا يمكننا [أن نرى الغابة عوضًا عن الأشجار]، حذّر تيرنس ويلكرسون Wilkerson في منتصف السبعينات ملمّحًا إلى المضمون الحاسم فعلاً للجدال العريض حول العلاقات بين العقل والجسد ((Wilkerson, 1974).

بالطبع، إن نقاط التفصيل قد تكون لها أهميتها الخاصة. ولا أحد يشك بشرعية تلك المقاربات لـ MBP التي تؤكد على الجوانب اللغوية الحقيقية أو المنطقية ذات الصلة بالمشكلة قيد المعالجة. إن إحدى الأطروحات المركزية لهذا المقال، مع ذلك، هي أن MBP تتطلب إلى حد ما (قد يُغرى المرء بالقول: فوق كل ذلك) تفسيراً قادراً على توضيح «افتراضات» وتضمينات معينة من السجال. هذه المقاربة ينبغي أن تكون قادرة على كشف الأسباب والمعاني الأعمق والأعم (مع أنها ضمنية في «أحيان قليلة) التي تنبثق عن النقاش. وينبغي عليها، بمعنى من المعاني، أن تخبرنا **ما الذي تدور حوله** MBP «**فعلاً**»؟.

إن هذا الطموح ينبغي ألا يحبط القارئ. فالأدبيات حول علاقة العقل- الجسد غالبًا ما تعطي الانطباع بأن الـMBP هي نوع من المجاز المضلّل. يبدو أن كثيراً من الباحثين ينكبون على قضايا معينة في حين يتركون قضايا **أخرى** في الذهن. إن الأسئلة المثارة (بشكل مباشر أو غير مباشر) تبدو مختلفة تمامًا عن، وأكثر تعقيداً وإقلاقًا من، علاقة العقل- الجسد بالمعنى الضيق. وهذا قد يفسر السبب في أن السجال يكون شديد الحسم نظريًا وعميق التجذر إيديولوجيًا.

في الواقع، ومن أكثر من وجهة نظر واحدة، إن الـMBP خرقاء إلى حد ما ولا يعول عليها **كمشكلة**. لقد كانت لها مكانتها في سياقات معينة من الفكر الميتافيزيقي الكلاسيكي، وفي وقت لاحق في زمن ديكارت. فكان لها دور مركزي في نطاق فكر القرن التاسع عشر الذي خدم كميدان للصراع بين التيارين المادي والوضعي من جهة والنزعات الروحانية، من جهة أخرى.

ولكن في عصر تميّز بالعلمنة المميزة definitive Scularization للعالم الإنساني، وأزمة مفهوم الجوهر Substanzberiff(*) والإنجازات التي حققها علم وظائف الأعصاب والبحث السايكو- برسونولوجي(**) -Psycho Personological وعلم التأويل اللغوي linguistic hemeneutics، فإن الصياغة القانونية لمسألة العقل- الجسد لم تعد مجدية. إذ لم يعد بالإمكان تفسير الإنسان بعدّه homo duplex (إنسانًا مزدوجًا) (برغم محاولات الثنائيين «الجدد» و«السريين»): إن «العقل»، بالطبع، لا يوجد **ككيان** entity و«الجسد» هو مفهوم عام إلى أقصى درجة، استمد ذاته بذاته من فرع باطل من الميتا - فيزياء (إن وجد أي شيء من هذا القبيل، فينبغي على المرء أن يتحدث عن الدماغ والجهاز العصبي المركزي). «إن الفلاسفة»، كتب ويلكرسون، قد سارعوا إلى ملاحظة أن تعبير

---

* بالألمانية في الأصل (المترجم).

** البرسونولوجيا: هي علم نشوء وتطور الشخصية (المترجم).

[عقل - جسد] غير موفق بشكل لا ريب فيه لأنه يوحي بشكل مغلوط تمامًا بأن شيئًا ما يدعى [العقل] مرتبط بشيء ما يدعى [الجسد]، ولأن الفلاسفة مهتمون بكيفية ارتباطه تحديداً (Wilkerson, 1974).

- كل ذلك لايعني، بالطبع، أن أية محاولة لتعريف العلاقة بين العقل والجسد عديمة المعنى: فقد ظهرت دراسات سايكو- فيزيولوجية كثيرة تكشف، ضمن حدودها التجريبية، عن نتائج على درجة عالية من الإثارة. وهذا يعني فقط، خصوصًا عندما واجه الباحثون الـ MBP على مستوى نظري ملائم، إنهم كانوا مرغمين في أغلب الأحيان على إثارة الأسئلة التي تتخطى المجال المحدد سلفًا لدراستهم والدخول إلى حقول الإبستمولوجيا والأنطولوجيا والأنثروبولوجيا النفسية. فقد تكلموا عن العقل و«العقلي»- كان السؤال الحقيقي المقلق هو ما إذا كان من الممكن أن يسلّم المرء ببعد إنساني يكون مستقلاً وغير قابل للاختزال إلى الجسدي. وقد شككوا بأوصاف وشروحات علم النفس- وكان السؤال هو ما إذا ممكنًا، أو حتى ضروريًّا، الاعتراف بوجود لغة وصفية وشرحية للظاهرات النفسية تكون مستقلة عن اللغات المكونة جسديًّا.

لقد أشاروا إلى العقل بعدّه شيئًا لايذكّر كثيراً **بالجسد** بقدر ما يذكّر **بالإنسان** أو **بالذات** subject. وكان السؤال هو ما إذا ينبغي عدّ الخطاب بخصوص **العقل** خطابًا سايكو - فيزيولوجيًّا، أو بشكل مختلف تمامًا، بمثابة خطاب سايكو - «هيومانولوجي». وسألوا أنفسهم ما هي «طبيعة» هذا «العقلي» فعلاً (بالرغم من أنه قدْ يكون من المفهوم، كما كتب ريتشارد رورتي ذات مرة، أن مايدعى **العقل** لا يمتلك طبيعة على الإطلاق)

- وكان السؤال عما إذا لم يكن من الأفضل تفسيره ليس **كشيء**، ولا ربما حتى **كحدث** أو **كخاصية** (شيء مختلف تمامًا)، بل **كأسلوب** mode أو **وظيفة** function «تعطي إحساسًا»، أسلوب لربط المعنى sinngebend بالخبرة الفردية يفيد

في التعبير عن **الذاتية** Subjectivity الصميمية غير القابلة للاختزال لهذه الخبرة والتي، بالتعريف، لايمكن تشبيهها بحقيقة fact تشير بشكل مفترض إلى شيء موضوعي، وبالإنسان وعلمه:

أ- هل يمكن للمرء أن يفترض شيئًا **يوجد**، مع أنه في الوقت ذاته لا مادي؟

ب- هل يمكن للمعرفة الجسدانية أن تعطي وصفًا وشرحًا شاملين لكل «ما يوجد» (فايغل) أو هل ثمة شيء ما يوجد يتطلب لإدراكه معرفة مستقلة عما تقدمه العلوم الطبعية؟

جـ- هل إن رفض «الروح» والإنجازات المحققة عن طريق العلوم الحيويّة والعصبية bio and neuro sciences يُلزمنا بالإيمان بأن الإنسان **ليس سوى جسد**؟

د- حتى إذا سلمنا بأن الإنسان كيان جسدي، فهل يعني هذا أن كل «المصالح المعرفية» (هابرماس) التي تتصل بالمجال الإنساني يمكن إرضاؤها على نحو كافٍ عن طريق العلوم الحيوية والعصبية وحدها؟

هـ- هي يمكن عدّ العقلي بُعدًا بحد ذاته an sich (ليس مهمًا في هذه النقطة ما إذا كان بعدًا سايكولوجيًا أم فيزيولوجيًّا عصبيًّا) أم أنه بالأساس صورة، إلى حد كبير، تتصل بـ«شيء ما آخر»: «شيء ما آخر» يمكن أن يكون الإنسان ذاته، يعدّ فرديًا ووجوديًا **كالشخص** Person؟

و- إذا كانت الفرضية السابقة صحيحة، ألا ينبغي أن تُعالج مسألة العقلي، بدلاً من ربطها أو حتى مماهاتها بمسألة الجسدي، وأن تربط بمسألة الإنساني، ومسألة الشخوصة(*) Personhood، ومسألة الذاتية؟

(*) الشخوصة: كون المرء أو صيرورته شخصًا، وقد نحتنا هذا المصطلح على وزن رجولة، طفولة، كهولة، . . . إلخ لأن المرادفات الإنكليزية لهذه الكلمات تنتهي أيضًا بالمقطع hood (manhood, childhood . . . إلخ). (المترجم).

هذه هي كل المشاكل ذات الوزن الجديد بالملاحظة. بأسئلة كهذه في الذهن، صرَّح ويلفريد سِلارز Wilfred sellars ذات مرة أن الـMBP، عندما تُفهم بشكل صحيح لا تبدو بهذا القدر كواحدة من قضايا الفلسفة الكثيرة، بل كـ«شيء ليس أكثر أو أقل من مشروع فلسفي **ككل**» (sellars and chisholm,1958,p507).

قد يبدو هذا التصريح توكيدياً إلى حد ما، لكنه بالتأكيد يحتوي على نواة هامة للحقيقة، والمقاربة الضمنية لـ MBP التي يوحي بها إنما كانت رفيقة ثابتة لي طوال مدّة تأليف هذا الكتاب.

II

كان ثمة شعور كبير بالحاجة إلى مثل هذه المقاربة - ولم يتحقق الهدف بشكل كافٍ - منذ أن اكتسبت الـ MBP دوراً هامًّا في السجال المتجدد حول الكائن البشري، والتي يمكن بصعوبة أن نتغاضى عن تضميناتها.

جادل عالم النفس الاجتماعي جون شوتر John shotter على نحو صائب بأن ثمة صورتين مختلفتين للإنسان تتصارعان في الفلسفة والفكر المعاصرين. (Shotter, 1975). إحدى هاتين الصورتين هي صورة «الإنسان كشخص» الذي ينتج الأفعال والرموز «لقيم مرتبطة أساساً بطبيعته التاريخية والثقافية». أما الأخرى فهي صورة «الإنسان كآلة» أو «الإنسان ككائن عضوي» (أو متعضي organism) الذي هو عبارة عن سلسلة محددة من المكونات والخواص الفيزيائية (الجسدية) بالمعنى العريض lato sensu. ثمة دليل على أن صورة «الإنسان كشخص» - الذات/ الموضوع الذي يتطلب تفسيرات عن طريق المبررات reasons إضافة إلى التفسير عن طريق الأسباب causes ويتطلب مقاربات تأويلية hermeneutic إضافةً إلى المقاربات التجريبية والتحليلية- هذه الصورة تشق طريق العودة إلى سيناريوهاتنا الفكرية بقوة ومصداقية جديدتين. إن المؤشرات على هذا الاتجاه تشمل ما دعاه دانييل دينت D.Dennett باسم «عودة الوعي» وإعادة التطوير الموازية لمفهومي القصديّة intentionality والشخص. يجب أيضاً أن نأخذ بالحسبان التوجه التجديدي لنظرية الفعل action theory التي نشأت في الولايات المتحدة (تشارلز تايلر. . . إلخ) وفي فنلندة (فون رايت ومدرسته) وينبغي ألا نتغاضى عن

موضوعات (ثيمات) معينة في الأعمال النظرية لأبل Apel وهابرماس Habermas التي تسير أيضاً في هذا الاتجاه.

رغم كل ذلك، فإن الصورة الأخرى للإنسان هي التي اكتسبت الثقل والإجماع. بالطبع، إن أحد أسباب هذا النجاح يمكن أن نتلمسه في كفاية مقاربات معينة وفي المكتسبات المعرفية التي لن ينكرها أحد عندما تكون -حقيقية. مع ذلك فمن الخطأ الافتراض بأن نجاح الصورة «الجسدية» ينبع فقط من التزايد، وإنْ يكن متاحاً، في الأدلة التجريبية. إذ ليس هناك مجرد تراكم **لمشاهدات خاصة** يكفي بحد ذاته لتأسيس **تصور عام** وذلك لأن هذا التصور لا يمكن تأسيسه إلا على نظرية. في الواقع، إن التطورات التي تم إحرازها عن طريق صورة «الإنسان كآلة» قد تم ربطها بشكل وثيق بإحياء المذاهب المنطلقة بوحي من المبادئ الطبيعانية والواقعية التي قيل عنها أقل مما ينبغي فعلاً.

من المثير للفضول (أو ربما ليس كذلك) أن هذا المركّب من المواقف يعاود الظهور بعنفوان وإلحاح متجددين في العلوم الإنسانية. يبدو أن المؤلفين من أكثر الفروع المعرفية اختلافاً يجدون محوراً مُطَمئناً بالإجماع في مبادئ بعينها. تُقدم «الأشياء» بشكل موضوعي وتكون مستقلة عن المخططات والأطر التأويلية، إن «العلم» (دائماً في صيغة المفرد) يمكن ويجب أن يحوز على معطيات حقيقية وعلى قوانين الطبيعة والبنى اللا متغيرة للعالم (Armstrong, 1978, a 1980). إن الظواهر العقلية والسلوكية، بغض النظر عن كونها تعدّ بمثابة بنى مرتبطة بفرضيات وأهداف معرفية واضحة، تعدّ ببساطة بمثابة تظاهرات للعمليات **الجسدية** التي هي بحد ذاتها مبرهنة ذاتيًا وخارج المسائلة. وهكذا، على سبيل المثال إذا تحدثنا عن «الانفعال» فإننا نشير بوضوح إلى ظاهرة فيزيولوجية أو «باثولوجية» محددة. مع ذلك ينبغي على المرء أن يتذكر أن سارتر الشاب كان من رأيه أن الانفعال يمكن عدّه ليس كحقيقة موضوعية بل **كطريقة** ذاتية **للوجود**. لإعطاء مثال آخر، سوف يجادل البعض بأن «السلوك العدواني يتصل بظاهرة واقعية، موضوعية يمكن تفسيرها

تفسيراً كافيًا بالتأثير الميكانيكي لإثارة عصبية محددة. ولكن كيف يمكننا أن نغض الطرف عن شرط كون هذه الإثارة مرتبطة فحسب بسلوك عدواني، وعن كون الفعل أو الحدث «العدواني» لا يُعرف ولا يُخْبر إلا بهذا الشكل وفقًا لمحكات ليست لها سوى علاقة ضئيلة بهذا الارتباط؟ في الواقع، ما هو «عدواني» في مجتمع حضاري يمكن عدّه شيئًا مختلفًا تمامًا في مجتمع آخر. إن «التنافس» و«النجاح»، من قبيل التوسع في الموضوع، يعدّان من قبل البعض (على الأخص، من قبل علماء البيولوجيا الاجتماعية) بمثابة ظاهرتين يمكن ردهما كليًا إلى عمليتين وراثيتين حيويتين biogenetic. وماذا لو، بدلاً من كونهما حقيقتين «طبيعيتين»، كانا نتيجةً لشروط رمزية ثقافية مستقلة إلى حد كبير عن المنشأ البيولوجي المزعوم؟

مازلت ألّح، حتى هذه النقطة، إلى إحياء الواقعية، لكنني يجب أن ألفت الانتباه أيضًا إلى ما قد يكون حتى سببًا أكبر للقلق، أي انبعاث المادية. برغم التحذيرات الصادرة عن فكر معاصر أكثر تطوراً، فإن المادية تبدو، سواءً بشكل علني أم بشكل ضمني، أنها النظرة العالمية Weltanschauung العامة التي تنضوي تحتها برامج البحث التي استطاعت أن تستغني عنها تمامًا.

فلماذا هكذا؟ هل ثمة خوف من أنه إذا تم التخلي عن التصور المادي للعالم، عندئذ لن يكون هناك أي خيار سوى اعتناق الروحانية spiritualism؟ إن عبثية هذا الخوف ينبغي أن تكون ظاهرة لكل شخص - يتبع دعوة هايدغر التي أطلقها في كتابه Brief uber den Humanismas - اعتاد على التفكير بشكل مستقل عن المنطق الثنائي الضيق (أو الأنطولوجيا). إذا لم يكن المرء من المؤمنين بالمادية، فلا يعني هذا بالضرورة أنه روحاني. بل على العكس من ذلك، من نواحٍ معينة **يبدو أن المادية والروحانية تشتركان بالرؤية الميتافيزيقية ذاتها**. وهي رؤية تمنعنا من تفسير العالم وفقًا لمعانٍ ومصالح متعددة مرتبطة بحاجاتنا وأطرنا المعرفية المتعددة، رؤية تحثنا على قبول إما الأحادية monism المادية أو شكلاً من الثنائية dualism يفترض أن جزءاً منا «عصيّ على الاستقصاء البشري» (Oliverio, 1984. p.39) هذه العبارة

تترك مجالاً لا بأس به للشك. أولاً، من الخطأ أن نفترض ببساطة أن ما هو غير مشمول بشكل مباشر أو غير مباشر بالأحادية المادية إنما هو «عصيّ على الاستقصاء البشرى». إذ يعني ذلك اختزالاً للمعرفة البشرية إلى مجرد معرفة فيزيائية. والأنكى من ذلك أن العبارة لا تصح حتى فيما يتعلق بالواقع التجريبي. فأولاً، أنا لست ماديًا نظرًا لأنني لا أؤمن بأن كل أسئلتنا المعرفية المتعلقة بالواقع تشبعها الأجوبة المادية. ومع ذلك، من المؤكد أنني معادٍ للثنائية ومعادٍ للروحانية، نظرًا لأنني لا أؤمن بأنه من المشروع أو الضروري الاعتراف بكيانات لا مادية كتلك التي يتساءل عنها أوليفريو على صواب. في الواقع، إنني أرى أن وراء المادية والروحانية ثمة موقف ثالث tertium datur. إن هذا الموقف الثالث يشمل أولاً دحض الرؤية الميتافيزيقية المذكورة أعلاه. ثانيًا إنه يعالج المشاكل ليس بلغة واقعية وأنطولوجية بل بلغة تأويلية وبراغماتية: أي أنه لايسأل «ما هي الوقائع الموجودة» بل، بالأحرى «ما هي الأنماط التعبيرية الموجودة»، «ما الذي تقوله»، لماذا؟ «ومن أجل من؟» هذا المسار قد يؤدي إلى الاستنتاج- كما يحاول الجزء الثاني من هذه المقالة أن يبين - أن بعض دلالات denotata خبرتنا النفسية هي حرفيًا **لا «مادية» و لا «روحية»**.

بالعودة إلى المادية، ثمة نقطة يجب ملاحظتها نهائيًا وبشكل حاسم. إن النظرة العالمية Weltansc-hauung المادية لم تعد تمتلك المضمون التحرري والتجددي الذي كانت تمتلكه بدون شك في الماضي. ويعزى هذا إلى حد كبير إلى حقيقة تثبت صحة الرسالة المادية: إن المعركة الكبيرة ضد الروحانية قد تم كسبها تمامًا، جزئيًا على الأقل. لكن الأزمنة تغيرت، وتغيرت أيضًا طبيعة المشاكل الفكرية (وليس النظرية فقط) التي نواجهها. لم يعد إلزاميًا أن نعترف مرة أخرى بحقوق المادة واللحم، وبالعالم المادي و«الحقائق» القابلة للإثبات تجريبيًا. لقد صار من الملحّ أكثر، الآن، أن نعيد تنظيم خصوصيات الثقافة وخصوصيات النتاجات الماوراء - طبيعية و«الاصطناعية» والرمزية للإنسان. إننا بحاجة إلى إعادة الأهميّة، كرد على «الأحادية»، إلى تعدُّد Plurality الطرق التي نرتبط بها

بالعالم، وإلى اعتناق التعددية multiplicity الملائمة للوسائل التأويلية والتفسيرية التي يمكنها أن تساعدنا بشكل مثالي على «الحديث عن» هذا العالم. من هذا المنطلق، فإن المادية إنما تدافع عن مذهب ولّى زمانه.

على كلٍ، إن هذا لا يعني أن هذه الرؤية ضعيفة. في الواقع، ولأسباب يجب تقصيها ذات يوم، أصبحت (المادية) تدريجيًّا إيديولوجيا ما يمكن إبصاره، إدراكه، التحقق منه، والتنبؤ به، باختصار إيديولوجيا ما يوجد ولاينكشف إلا لنوع من المعرفة.

بالتأكيد، لا أحد ينكر، في سياقات معينة، صحة المحكات المترتبة على هذه البرامج. مع ذلك، قد يشك المرء تمامًا في أنه لا يمكن حصر كل الخبرة ضمن هذه البارامترات المؤكدة أو، بالأحرى، لا يمكن إشباع كل الأسئلة التي نثيرها حول الواقع بالأجوبة التي نحن مقيدون بها.

في حين يتسع مجال هذه الأسئلة يبدو أن النظرة المادية تعطي الامتياز لهدف إلحاق الكثير من الممارسات المعرفية بحقل الفيزياء الحيوية biophysics. فمنذ سنوات تنبأ عالم البيولوجيا الاجتماعية إدوارد و. ويلسون- في سياق مادي بشكل راديكالي- أن البيولوجيا سوف «تلتهم» علم النفس (وربما أيضًا العلوم الإنسانية الأخرى في يوم ما (E.W.Wilson). تحت هذه النبوءة المقلقة إلى حد ما يكمن الهدف في اختزال وتبسيط البانوراما الإبستمولوجية المتنوعة باستيعابها bon gre mal gre(*) بالنموذج الإرشادي Paradigm البيولوجي- المادي السائد اليوم. في الواقع، وعلى صعيد أكثر عمومية، إن المادية المعاصرة تبدو فوق كل شيء كما يلي: إنها برنامج اختزال واستيعاب وإلحاق. في عام ١٩٧٠ صرح الفيلسوف ج.ك. فيبلمان أنه يؤمن إيمانًا راسخًا بأن «المادة كما تفهم حاليًّا قادرة على الصمود. مثل خواص كل المعرفة التي يعول عليها» (Feebleman, 1970, p.47).

(*) طوعا أو كراهية، بالفرنسية في الأصل (المترجم).

ولقد ذهب عالم الاجتماع إدغار ويلسون (يجب عدم الخلط بينه وبين عالم البيولوجيا الاجتماعية المذكور أعلاه) أبعد من ذلك حتى، عندما قال «عندما يبرهن التفسير الجسداني للأحداث، يكون قد ثبت في كثير من الأحيان أنه عديم الفائدة في دعم التفسيرات المنافسة البديلة (Wilson, E,1979, P 38). إن التصور المتضمن في هذه المواقف والمواقف المماثلة لها يبدو أكثر إرضاءً وقابلية للتعويل عليه بكثير نظراً لأنه يستجيب بشكل كامل للحاجة المضاعفة إلى تكوين صورة **متكاملة** unitary للعلم (أي، ميتافيزيقيا) وإلى تكوينها تحت غطاء العلم Science. هذه النقاط أثيرت مؤخراً من قبل هيلاري بوتنام، وهو فيلسوف من المؤكد أنه لايشك بالميول الروحانية أو اللاعقلانية: «إن فتنة المادية تكمن بالضبط في زعمها أنها ميتافيزياء **طبيعية**، ميتافيزياء ضمن حدود العقل». ولكن بوتنام يتابع بهذه الطريقة بقوله أن المادية «قد حلت محل الوضعية والبراغماتية بعدّها الشكل المعاصر المهيمن من **العلموية**(*) Scientism» التي هي «إحدى أخطر الاتجاهات الفكرية المعاصرة» (Putnam, 1982 b,pp.146-147).

من غير المفاجئ أن يكون هذا التوجه المادي قد طبق بحماس خاص في حقل العلوم الإنسانية. في الحقيقة، وبكلمات إريك هارث إن «الإنساني يمثل الهدف النهائي، الحد الأخير «للمعرفة المكونة جسدانياً، بمعنى أنه الجزء الأخير من الواقع الذي يجب إظهاره على أنه قابل للإختزال إلى أوصاف وشروحات ذات طبيعة مادية (Harth, 1982,p.33).

إن هذا قد يفسر تكرار وإلحاح بعض المواقف التي ليست موجهة إلى الحث على برامج بحث خصوصيّة جداً بقدر ما هي موجهة إلى المعتقدات والمفاهيم العامة. منذ بضع سنوات كتب م. إ. ليفين أن كتابه «يدافع عن الفرضية القديمة القائلة بأن الإنسان جزء من المادة وأن كل حالاته هي حالات (فيزيائية)، وأن كل

(*) العلموية Scientism: المذهب القائل بأن طرائق العلوم يجب اتباعها في جميع حقول المعرفة (المترجم).

خواصه هي خواص فيزيائية» (Levin, 1979,p vit)بفضل نجاح «المادية الميتافيزيقية» و«الجسدانية» أعلن إدغار ويلسون أنه قد تم تدمير ثنائية الإنسان- الطبيعة تدميراً نهائيًّا وكذلك الأطروحة المضادة التي تعدّ الإنسان وفقًا لها (بما في ذلك العقل والسلوك الموجه بالعقل) مندمجًا اندماجًا كليًا في الطبيعة والعمليتين الطبيعيتين للسبب والنتيجة». إن التقدم الحاصل في علم النفس العصبي والتسيير الذاتي* Cy-berentics، يضيف ويلسون، قد ساعد على تعزيز هذا التصور للإنسان - بأي حال من الأحوال، «هذه هي الفرضية التي طورتها وسعيت لجعلها مقبولة ظاهريًّا» (Wilson, 1979,p,355).

ثمة فيلسوف آخر من فلاسفة العقل، هو ب. م تشرتشلاند Churchland يزعم أننا على عتبة «ثورة فكرية» حقيقيّة: ثورة سوف تحل في النهاية محل نظرية الشخص الباطلة الآن (أي نظرية الإنسان كشخص) ذات المحصلة التي تعرف بأنها «النظرية العلمية» للإنسان، والتي بدورها، تماهى بالتفسير الفيزيولوجي العصبي للكائن البشري. (Churchland, 1979,pp 4-5, and 114 ff).

- ينبغي علينا ألا نفاجأ بعدد وشدة هذه التصريحات. فهي لاتعبر عن طموح معرفي معين، بل تعبر أيضاً عن برنامج عملي، أخلاقي، وحتى سياسي.

بالنسبة لعدد كبير من الباحثين، إن اختزال الإنسان إلى طبيعته الجسدية يعني ازدياد السيطرة عليه. وهذا يقتضي ضمناً، في الواقع، أن كل وظائفه تقع ضمن حقل يمكن للعلوم العصبية أن «تراه» وتحكمه بسلطة متنامية.

إن الموضوع المادي كلّيًا (أو القابل لأن يجعل ماديًّا materializable) يبدو ككيان يعيش في فضاء مرئي كليًّا - كيان بدون أبعاد للتعبير والفعل يمكنها أن تتملص من التفحص العلني للمعرفة. كل هذا يوفر الأسس لما أسماه خوسيه دلغادو Jose Delgado «مجتمعًا متحضراً نفسيًّا» (Delgado 1969): مجتمعاً تكون فيه «الحضارة النفسية» Psycho-Civilization مؤسسة على التحكم الفيزيائي

* أو علم الضبط والتحكم كما تسميه بعض الأدبيات العلمية (المترجم).

بأدمغة البشر الذي يتم تحقيقه بواسطة عوامل كيميائية أو بواسطة نبضات الكترونية (Delgodo 1975). إذا كان هذا هو الحال، فقد كانت مارغريت بودن M.Boden. على حق في التحذير من أن ما يتم الرهان عليه في السجال المعاصر حول طبيعة الإنسان ليس أقل من «القدرة على التأثير على الفرضيات المسبقة الأساسية حول الكائنات البشرية والمجتمع» (Boden 1981, p.71). لإعادة صياغة ما قاله شوتر Shotter ثمة، من ناحية أخرى، أولئك الذين يكافحون للدفاع عن الذات بالتشديد على أبعاد ومقومات الإنسان التي لا يمكن معرفتها بالعلوم الفيزيائية. إن الإقرار بوجود هذه الأبعاد، مع ذلك، لا يقتضي ضمنًا العودة إلى «التفسير الروحاني للإنسان» بل، بالأحرى، إنه يفيد كمذكر بسيط بأن الإنسان يمتلك طريقة عمل وتفكير modus essendi و operandi (نفسية - اجتماعية وتاريخية- ثقافية) تقدم بعض المشاكل المعرفية المتميزة عن مشاكل ظاهرات العالم الآخر. من ناحية أخرى، ثمة أولئك الذين سوف يحررون أنفسهم من هذه الذات ويختزلونها إلى سلسلة عمليات ووظائف يمكن تفسيرها كلياً بتشغيل الأعضاء الجسدية.

من وجهة نظر أنثروبولوجية وأخلاقية، إن الموقف الأخير ذو تبعات مرعبة إلى حد ما. فإدغار ويلسون، على سبيل المثال، يجادل بأن المنظور النيو- مادي و«العلمي» الآن يجعل من الممكن اختزال أبعاد الفعل الإنساني، مثل القصد والغرض، إلى مجرد «مفاهيم جسدية». إن الحديث عما كان يسمى تقليدياً «المسؤولية الأخلاقية» يعدّ «عميقًا» (E. Wilson 1979.p.277) لأنه يفتقر الآن (وهو حقًّا كذلك) إلى كل من المضمون «**الشخصي**» والالتزام المعنوي. إذ أن مجمل الكون الأخلاقي القائم على ما «يجب أن يكون» كان من الممكن ببساطة إعادة كتابته بلغة ما «يكون» - أو تحديداً بلغة الحقائق المادية والعمليات الطبيعية التي تشكل الأساس للأفعال الإنسانية. في الواقع، إن «الطبيعة الإنسانية» أو كما يقول

الجسداني : «البيولوجيا» هي الأساس والتبرير لـ «الحياة الجماعية إضافة إلى اتجاهات التفسير العادي (sic) والغيرية وإخبار الحقائق وما شابه ذلك» (ibid p.286)

لذلك فإن جسدنة physicalization الإنسان تمهد الطريق لما يدعوه ويلسون «علم الأخلاق العلمية(*) أو «الطبيعانية الأخلاقية»(**) القادرة على موضعة objectifying معايير معينة وعلى إزالة كل اختيار اعتباطي وقرار ذاتي إضافة إلى التعدد النسبوي للمعتقدات الأخلاقية. يعدّ هذا الهدف ملهماً للغاية إلى درجة أن ويلسون (في موازاة مساحة جلية من الفكر المعاصر) قد كرس نفسه بحماس شافع لما يمكن تسميته بـ «جسدنة العالم».

(*) Scientific ethics

(**) ethical naturalism

III

ضمن إطار المشاكل التي وصفتها بإيجاز فيما سبق، يجب البحث في الجدال الدائر حول الـ MBP. في الحقيقة، يجب أن نضع في أذهاننا ما تم تلخيصه بشكل عام حتى الآن إذا كنا بصدد فهم بعض القضايا الحاسمة قيد المراهنة في الخلاف الدائر حول العلاقة بين العقل والجسد. فعندما يزعم ريتشارد تايلور R.Taylor أن الـ MBP يجب أن «تدفن» (Taylor 1969) أو عندما يجزم كاثلين ويلكس Kath-leen Wilkes أنها سوف «تحل» ببساطة (Wilkes 1978,p.114)، فلا يبدو أنهما يفهمان الجوهر الحقيقي للخلاف. بالمقابل، فقد كان فايغل محقًا عندما شدد على أن الـMBP «ليست مشكلة زائفة» (Feigl,1960). في الواقع، إن السعي للجسدنة الكاملة للإنسان يجب أولاً أن يعالج تلك المشكلة. من هذا الكائن الفريد sui gen-eris (أو على الأقل من هذا الكائن القادر على تحريض أسئلة فريدة) الذي ندعوه الإنسان فإن الدائرة «العقلية» هي التي تشكل البعد الأكثر تشوشًا. فإذا لم نكن، لأي سبب من الأسباب، قادرين على الاستغناء عن هذا البعد في جوانبه المحددة، عندئذ سيكون من الضروري أن نتخلى عن كل طموح «جسداني شامل» Pan-physicalist، وأن نعترف بأننا بحاجة إلى تعدد اللغات وأنواع المعرفة المتعلقة بالـ«إنساني». بالمقابل، إذا كان ممكنًا بأية وسيلة أن نصيّر «العقلي» ماديًا، فإن الطموحات المعرفية والعلمية المشار إليها أعلاه سوف تعدّ أن لها أساسًا من الصحة. ليس صدفة أن كثيراً من مؤيدي الرأي الأخير يؤكدون بقوة على ضرورة وجدوى وجود صلة بين النظرة العالمية Weltanschauung المادية والإيمان بتماهي العقل

الجسد. إننا «نحن الماديون»، كتب ديفيد ك. لويس ذات مرة، «يجب أن نقبل بنظرية التماهي بعدّها «مسألة أمر واقع»: إن كل خبرة عقلية» تكون متماهية بحالة جسدية ما» (D.K.Lewis 1966,p.93)نظراً لوجود عدد من الرهانات، ينبغي ألا نفاجأ بأن ما يمكن ببساطة أن يكون سلسلة من المباريات الفلسفية الممتازة قد تحول إلى صراع ملموس ومرير فعلاً؛ صراع شمل عدداً كبيراً من المتنافسين والأهواء والقضايا الحاسمة، وعلاوة على ذلك كله، فإن هذا الصراع قد وجد تعبيراً عنه في كمية مذهلة من الكتب والمقالات والدراسات والمراجعات والردود. وبالتالي، فقد كان هدفي الأول هو جمع وترتيب المادة المتداخلة الاختصاصات interdiscipli-nary المعقدة جداً حول الموضوع، والتي غالبًا ماتكون مبعثرة على صفحات المنشورات الأكثر تباعداً وتنوعًا. من وجهة نظر معينة، كان من الممكن قراءة هذا المجلد كتحليل نقدي لتصورات ونظريات غير مألوفة إلى حد كبير في القارة الأوروبية، وحتى في البلدان الناطقة بالإنكليزية. يمكنني أن أضيف بأنه لم تتم دراستها بطريقة موحدة.

على كل، إن الهدف من هذه الدراسة ليس محصوراً بذلك، كما يمكن أن يتصور القارئ تمامًا. لقد كان هدفي الثاني، والأهم، هو تطوير تفسير خاص للعقلي ولـ MBP. ومع ذلك، لم أسع لتقديم تفسير مجرد inabstrato للمشكلة قد يكون تفسيراً مقنعًا كـ«حل» جديد لـ MBP. وبدلاً من ذلك، فقد هدفت إلى غاية أكثر طموحًا- غاية لها صلة بتوجهي التاريخاني الجديد neo - historicist. وإذا كان التفلسف (كما قال هيغل ذات مرة) يصل بالمرء إلى إعادة التفكير بعصره ومشاكله من خلال مفاهيمه، فيبدو أن التفكير بـ MBP يشمل، فوق ذلك، التفكير بكيفية تشكّل هذه المشكلة **تاريخيًا** historically. إن المشكلة في الواقع، لا تقوم إلى هذا الحد بذاتها an sich، بل، بالأحرى، كنتاج لتطور اجتماعي وثقافي محدد. إن التفكير حول الـ MBP، بعبارة أخرى، يتضمن امتلاك معنى sense النظريات الأساسية التي تعنى بالعقلي وعلمه كما ظهرت في مسار تشكله. باختصار، إنني مقتنع بأن الإدراك التام لما كانت تعنيه الـ MBP وماتعنيه الآن، يمكن تحققه على

أفضل وجه بمقارنة المرء لذاته مع فرضيات أولئك الذين خلقوا وطوروا المشكلة ذاتها .

- إن تاريخانيتي الجديدة neo-historicism ، من ناحية أخرى ، لا يمكن بالتأكيد مماهاتها بـ «شرعنة الموجود» ، أو حتى ، أسوأ من ذلك - بـ شرعنة الأقوى- التي انتقدها نيتشه بشكل جذري في كتابه :

. [Vom Nutzen und Nachteil der Historie fur das Leben]

منذ عدة سنوات ، كتب مارغوليس أن المواقف قبل المادية Pre-materialistic في فلسفة العقل المعاصر قد أصبحت بالغة القوة لدرجة أن أي زعم بتفنيدها ، أو بمناقضتها ، يبدو زعمًا ساذجًا (Margolis, 1978,p.213) . لا داعي للقول ، أنني قد سعيت للشروع بهذه المهمة بدقة (كما فعل مارغوليس بالصدفة) . إن قيامي بـ «إعادة البناء العقلي للخمسين سنة الماضية من الخلاف حول الـ MBP يميل لإظهار حدود ومواقف الرابحين (ظاهراً) ولإعادة النظر بآراء (بعض) المهزومين : فما يقولونه هو «الحقيقة» حتى بالرغم من كونها حقيقة الأقلية .

- يتضح من هذه الملاحظات أن التوجه الذي يميز كتاب [لغز العقل] هو توجه ذاتي على نحو ملحوظ engagée(*) فلسفيًّا . ليست أسباب الفراغ وحدها (مع أن هذه الأسباب كان من الواجب أن تؤخذ بالحسبان بشكل جدي) ، بل أيضًا الخيارات النظرية هي التي دفعتني لاستبعاد مواقف معينة من مناقشتي والتأكيد على مواقف أخرى . لذلك ، على سبيل المثال ، فإن التفسير الحالي للـ M B P يتجاهل عمدًا المفاهيم الثنائية الجديدة neo-dualistic (التي تبدو باطلة بشكل لا سبيل لعلاجه) في حين يعطي مجالاً ذا أهميّة لمنظورات برسونولوجية مختارة . وفي الوقت ذاته ، فقد كرست اهتمامًا أساسيًّا لفرضيات معينة ، بالرغم من الدفاع عنها من قبل كتّاب ذوي شهرة قليلة غالبًا والتي تمثل ، بشكل أفضل ، نزعات ذات شأن ، بينما أتفادى غالبًا الإحالات شبه الإلزامية إلى مصادر معترف بها . فعلى سبيل المثال ،

(*) مشبوك ، محبوك ، بالفرنسية في الأصل . (المترجم) .

لم أدرس بوبر Popper لشعوري بأن فلسفته (في العقل)، على الرغم من كونها بوحي من نوايا حسنة، إنما يجري تطويرها في خطوط لا تمتلك مخارجًا واعدة وأن هذه الفلسفة لا تمثل كثيراً الجدال الراهن حول موضوعنا. كما أنني لم أناقش ماريو بونغ Mario Bunge ومعالجته المنهجية، على نحو لا يمكن إنكاره، لـ MBP (Bunge, 1980)، نظراً لأن حججه لا تبدو مجددة بشكل خاص بالنسبة للمواقف المادية والجسدانية التي أعالجها بتفصيل ملحوظ.

من ناحية أخرى، بالرغم من أن معالجتي قد تكون ذاتية، فأنا لا أعتقد أنها اعتباطيّة. إنها تنبع، من الناحية التأويلية، من تفاعل شديد بين بعض المبادئ العامة معينة والتفاهمات المسبقة و«الأشياء ذاتها». في هذه الحالة، تكون «الأشياء» هي مذاهب وتصورات العقلي وعلمه التي تم تطويرها على مدى نصف القرن الأخير. بشكل وثيق الصلة بهذه المذاهب، فإن «نظريتي» تنبع من الـ MBP، مع أنها تنتج «قصة» تعطي معنى لـ MBP وللجوانب الأكثر أهمية من السجال (الدائر) حولها.

إن الفصول الأربعة الأولى من الكتاب ترسم الخطوط العامة لما يمكن تعريفه بأنه التكوين والاتجاه الراديكاليين الذين اتخذتهما المقاربة الجسدانية لـ MBP. سأبدأ بدراسة فلسفة هربرت فايغل الذي يستحق اهتمامًا ملحوظًا نظراً للدور الأساسي الذي لعبه في التطرق إلى المشكلة التي تهمني. تعالج الصفحات التالية الرموز القياديّة لما يدعى بالمدرسة الأسترالية (بليس، سمارت، أرمسترونغ).

هذه المدرسة، كما هو معروف جيداً، استنبطت فرضيات أحادية monistic ومادية بشكل لافت وفي الوقت نفسه تحمّل مضامين فلسفية وأنتروبولوجية أبعد مجالاً. بعد استهلال قصير أعلق فيه على مسائل معينة تعنى بفكرة التماهي بين العقل والجسد ينتهي هذا الجزء من مقالتي بدراسة ما يدعى باسم نظرية الزوال theory of disappearance التي تقدم بها فلاسفة من مرتبة فايرابند Feyerabend ورورتي Rorty، وأدت، كما سنرى، إلى الاستنتاجات الضد-عقلانية الأكثر تطرفًا. إن مناقشة هذه المواقف والآراء تقدم سلسلة من الأسئلة النظرية التي وجدت في نظرية الزوال أحد مراجعها التاريخية الأكثر ملاءمة.

هل يمكن القول أن العقلي يساوي الجسدي؟ هل يتعين تفسير هذا السؤال، والأجوبة المتعلقة به، تفسيراً أنطولوجياً أم لغوياً (ألسنياً)؟ هل التفسير اللغوي هو تفسير «متحرر» كما يمكن أن يبدو؟ أم هل أن التصور الذي يعدّ اللغة الجسدية هي التعبير الوحيد عن المشروعية العلمية يمنع إعادة التقدير الكافية للغة العقلية بوظائفها المعرفية؟ ما هو المحك الأعلى metacriterion - الذي يجب تطبيقه لتقدير مشروعية اللغة أو النظام المفاهيمي: استيفاؤه لمحك تم تأسيسه وفقًا لبارامترات أخرى (أكثر احترامًا بشكل مزعوم) أم، بالأحرى، وثاقة صلته التعبيرية بالنسبة لحقائقه الممكنة الخاصة به؟ وبالانتقال من المستوى الإبستمولوجي إلى المستوى الأنتروبولوجي، ما هو نموذج الإنسان الذي ينطبق على النظريات النفسجسدية التي تقدم بها الماديون؟

- يصف الفصلان الخامس والسادس من الكتاب ويفسران بعض المحاولات الهامة لتحويل (بشكل أقل أو أكثر راديكالية) النظرة التماهيوية التي سبق تحليلها.

سأقوم أولاً بدراسة النظرية الوظيفانية لكل من بوتنام وفودور، ومن ثم دراسة ما يدعى باسم تماهي الأحداث event identity لجيغوون كيم Jaegwon Kim وأخيراً أعرِج على «الأحادية الشاذة» Anomalous Monism لدونالد ديفيدسون.

إن كل هذه التصورات معقدة وهامة إلى أقصى حد. فالوظيفانية Functionalism بشكل خاص، يبدو أنها تقترح رؤية تجديدية جداً يمكن، وفقًا لها، تماهي العقل بالجسد فقط بمعنى أن «الوظيفة» يمكن تماهيها بالنظام الجسدي (الفيزيقي) الذي يضعها فعلاً موضع التأثير. إن الفخ، كمثال يعطى غالبًا من قبل الوظيفانيين، هو شيء يمكن تجسيده بعدد (ن) من الإواليات الممكنة، التي لا تستبعد أية واحدة منها، مع ذلك، الإواليات الأخرى أو تدعي حقوقًا مميزة عليها، إن وظيفة الفخ يمكن تحقيقها بواسطة جهاز يصنع من المعدن أو بجهاز يتم تفصيله من الحبال. وبالطريقة نفسها يمكن النظر إلى العقل كوظيفة ترتبط بها أعضاء دماغيةعصبية معينة الآن وفي الواقع defacto (وليس دائماً وشرعاً dejure).

من وجهة النظر المفاهيمية، فإن النظرية الوظيفانية تمثل تغيراً ذا أهمية ملحوظة. فهي تبتعد عن تفسير العقل بعدّه شيئًا res لا يعود المرء إزاءه «أنطولوجيًا» وتفتح- أو كان من الممكن أن تفتح - الطريق لمفهوم تعددي (جمعي) pluralistic لـ «طرق وجود» ways of being العقلي. وراء كل ذلك يمكن إدراك تأثير الابتكارات العلمية والإبستمولوجيا الحديثة (التي ستدرس في الأماكن المناسبة من هذا الكتاب) التي تم إحرازها خصّيصًا في حقل نظرية الكومبيوتر مع تمييزها الأساسي (و«الوظيفاني» وبالتالي) بين البرمجيات software والعتاد الحاسوبي hardware.

- وفيما يتعلق بكيم وديفيدسون، فإنهما يقدمان أيضًا بعض التجديدات المفاهيمية الجديرة بالملاحظة التي تميل إلى رؤية أقل تصلبًا لعلاقة العقل- الجسد.

يطور كيم نظرية موجودة أيضًا في الوظيفانية ويقترح فهم العقل لا ككيان entity بل كخاصيةproperty. وعلاوة على ذلك، ومن المهم أكثر، إنه يبدي ارتيابه بنوع الصلة بين العقل والجسد الذي دافع عنه الجسدانيون تقليديًا. فبدلاً من الكلام عن التماهي الملزم بشك استبدادي، ألم يكن بمقدور المرء أن يتكلم عن ترابط correlation أقل إلحاحًا؟ إن ديفيدسون Davidson أيضًا يتبنى ويطور عدداً من الفرضيات المذكورة أعلاه. فهو يتكلم، على وجه الخصوص، عن العقلي من منظور ضد- جوهري anti - substantialist بكونه مركبًا من «الأحداث» events يأخذ، في بعض الأحيان على الأقل، شكل نظام «كلياني» holistic ينتج فيه الحدث العقلي (س) بشكل مباشر وكلياني حدثًا عقليًا (ع). ويؤكد أيضًا على - ماقد يبدو فضائحيًا لبعض الآذان - أن الأحداث العقلية «لاقانون لها»؛ أي أنها لا تستوفي محك القانونية Lawfulness الذي هو شرط لازم وضروري لأية محاولة لتفسير العقل بمصطلحات جسدانية.

- هل هو إبحار سلس، إذًا؟ ليس تمامًا، أخشى ذلك على الأقل فيما يتعلق بالمبادئ النظرية التي أسعى للدفاع عنها. إن الوظيفانية، وخصوصًا في شكلها

«الكلاسيكي» تبدو أحيانًا أنها لم تكن ثورة حقيقية بقدر ما هي فرصة كبيرة تم تضييعها. إن الافتراض بأن العقلي يمكن أن يمثل ذاته بعدد غير محدود من الطرق كان من الممكن أن يقر بوجود طرق عدة مختلفة «لقراءته». مع ذلك، فإن كثيراً من الوظيفانيين- وفودور واحد منهم - يفضلون اختزال هذا الافتراض إلى فرضية hy-pothesis لا تصح إلا في «النظرية». أما في التطبيق العملي، لما كانوا يشددون على أن العقلي يتجسد في القوى الموجهة الفيزيائية physical vectors؛ وبالتالي، فإن الكاشف الوحيد الجسداني - إن لم يكن فيزيولوجيًا، فهو حسابي - قد يدعي حق المطالبة الشرعية «بالتعبير عن» العقلي.

- يبدو كيم وديفيد أيضًا غير راغبين في التخلي عن الرؤية الجسدانية الجديدة neo-physicalist ويفضلان القيام بدور المصلحين (مع أنهما مصلحين راديكاليين) لنظرية التماهي بدلاً من قيامهما بدور الناقدين المصححين. إن مفكراً حاذقًا مثل ديفيدسون ليس مرتاحًا تمامًا لموقفه البديل بدلالة النعت الذي يطلقه عليه وهو: «الأحادية الشاذة» anomalous monism. فهل صفة «شاذة» كافية لإلغاء كافة عناصر الاختزال والحصر الكامنة في مصطلح مثل «الأحادية»؟ بالتأكيد لا.

إن مؤرخ الـMBP، الذي يقوم الآن بدور الفيلسوف، يعي أننا إذا كنا حقًّا سنفكك تفسيراً معينًا للعقل وعلاقته بالجسد، فستكون هناك حاجة إلى أكثر بكثير مما ذكرته من أدبيات حتى الآن. فما هو مطلوب ليس نوعًا من «مراجعة» لنظرية التماهي، بل ببساطة تامة المطلوب هو رفضها- ليس تحديثًا وتنقية للجسدانية، بل تخليًا عنها. ينبغي أن يصبح واضحًا أن فهم العقلي يمكن أن ينطوي ضمنًا على تجاوز لحدود ما يمكن وصفه بلغة ومقولات جسدية محضة.

- ولكن، ما هو «العقلي»، إذًا؟ يسأل الفيلسوف. ألم يحن الوقت لأن نفكر بهذا السؤال؟ لقد اتفقنا على أنه ليس شيئًا. لكن هذا ليس كافيًا، خصوصاً إذا كان أولئك الذين اتفقوا على هذه النقطة يقولون إن هذا «اللاشيء» يجب أن يظل يوصف بلغة جسدانية.

لقد افترض أن العقلي وظيفة، أي أنه خاصية، أي أنه حدث «لا قانون له» ماذا لو كان أولاً وقبل كل شيء كلمة word- كلمة يتعين فك رموزها وتفسيرها بـ esprit de finesse(*) معينة، كلمة، إذا درست بدقة قد تقود إلى التلميح إلى خبرات ليست فيزيقية، بل هي بمعنى من المعاني «ميتا فيزيقية»، «رمزية، ثقافية» مع أن هذه الخبرات يتم اختزالها غالبًا بشكل خاطئ إلى لا شيء سوى المعطيات data الجسدية؟

- إن أسئلة كهذه قادت الفيلسوف، عندما لجأ إلى التمحيص التاريخي، إلى اكتشاف مرحلة أخرى في تجواله عبر فلسفة العقل المعاصرة. فمع إعادة صياغة عبارة ريتشارد رورتي، أطلق على هذه المرحلة أسم «الاتجاه اللغوي». أما رموزه الكبار فهم فيتغنشتاين Wittgenstein وعدة فلاسفة آخرين اتبعوه، بشكل مباشر أو غير مباشر، أو تابعوا عمله. يشرح الفصل السابع من هذا الكتاب بعض مساهماتهم فيما يتعلق بالقضايا التي تهمنا. أما الفصل الثامن فيبدأ برسم تبعات معينة مترتبة على هذه المناقشة من وجهة نظر أسميتها «التعدديّة التفسيرية» explica-tive pluralization. هذان الفصلان، وحتى الفصول التي تليهما، يرسمان الخطوط العامة لما يمكن تعريفه بجرأة بأنه الأجزاء المكونة pars construents لبحثي، وهذا هو، على أي حال، الجزء من الكتاب الذي أعدّه الأكثر أهمية، وخاصة الفصل العاشر.

- إن القول بأن العقلي هو «كلمة» ليس مراوغة نفاجية أو تملصًا من قضية جادة. إنه يقتضي ضمنًا، بالأحرى، تحولاً جذريًّا للمنزلة الشرعية لـ «الموضوع» «object» قيد المناقشة. إنه يقتضي ضمنًا إزالة الصفة الوجودية (الأنطولوجية) de-ontologizing كليًّا عن دلالات denotata معينة. وهو يطرح أسئلة جديدة تثير التحدي. فما الذي يلمح إليه مصطلحا «عقل» و «عقلي»؟ ما الذي ينطويان عليه؟

(*) روح الدقة أو البراعة، بالفرنسية في الأصل. (المترجم).

لماذا نستخدمهما فعلاً؟ إن فلسفة العقل يمكن أن تثير انتباهاً ملحوظًا إلى «ارتياب» فتغنشتاين (الذي يذكر كثيراً بنيتشه) بأن أشياء كثيرة هي كلمات، وأن هذه الكلمات لا تدل (أو ليست دائمًا) على مدلولات «موضوعية». في الواقع، يجب أن نقول (أو نكرر) أن العقل ليس شيئًا res، وأن العقلي ليس مجرد وظيفة أو خاصية أو حدث. وعلاوة على كل ذلك، أنه لا يمكن اختزال لا العقل ولا العقلي اختزالاً كاملاً إلى متلازمتين يمكن التحقق منهما فيزيائياً. إن ما تلمح إليه كلمة «عقل» هو، بشكل شبه دائم، شيء ما بعيد ومتميز تمامًا عن دلالة denotatum «الجسد». ثمة، كما يقول ديفيدسون «اختلاف مقولي» Categorical difference جذري بين العقلي والجسدي(Davidson.1980.p.223). إن الروابط بين هذين القطبين أو البعدين الظاهرين للكائن البشري هو أكثر ضعفًا وإشكالية مما يميل البعض إلى الاعتقاد. فإذا كانت هذه الروابط قد جرى التوكيد عليها بشكل مفرط فذلك لأنه كان هناك وقت اعتقد الإنسان خلاله أن بوسعه أن يفهم بشكل أفضل جوانب معينة من خبرته فيما لو نسب منزلة شرعية أنطولوجية إلى «عناصر» و «إواليات» (وحتى «أماكن») مفترضة لوجوده وفعله. إن النموذج (الموديل) لهذا الإضفاء للطبيعة (الصفة) الوجودية ontologization (وهنا نتكلم عن الثورة العلمية في القرن السابع عشر) كان نموذج الأجسام الفيزيائية المادية. ليس صدفة أن إحدى التبعات الأكثر تفرداً وتضليلاً لهذا التوجه النظري كانت الامتياز الممنوح، ضمن الكون العقلي وتحليله، للأحداث النفسية (الذهنية) الأولية.

في الواقع، إن بعض هذه الأحداث - الإحساسات، على سبيل المثال، كانت تبدو أكثر اعتماداً من الناحية الموضوعية، على متلازمات جسدية معينة، إلى درجة أنها، تقريبًا، كانت تبدو قابلة للتماهي identifiable بها. ضمن «نزعتي الثقافية» Culturalism أميل إلى الاعتقاد بأن حتى ألم الأسنان البسيط لا يمكن

وصفه وتفسيره بشكل كامل بلغة فيزيولوجية - عصبية، إنني مستعد للتسليم، في مثل هذه الحالات بأن العنصر الجسدي"هام على نحو خاص. أما ما لست مستعداً للتسليم به فهو أن ألم الأسنان يمكن عدّه النموذج الإرشادي paradigm، الأكثر أو الأقل وضوحًا لمجمل الحياة العقلية، حتى الآباء المؤسسون لـ MBP ميّزوا، ذات مرة، ضمن نطاق الحياة العقلية، بين الدائرة الحسية-العاطفية والدائرة الفكرية-المعرفية والدائرة التي تعنى بالشعور ووعي الذات.

فلماذا، إذًا، نسوا، إلى حد ما، هذه التمفصلات؟ لماذا لم يعترفوا بأن «العقلي» أيضًا (وربما بالأساس) هو أفكار ورغبات ومشاعر ونوايا وخيارات وذكريات وخطط ومعتقدات وآمال؟ لماذا لم يدعموا فرضياتهم التماهيوية بهذه التعبيرات عن العقل؟

VI

إن تحليل الظاهرات العقلية الذي يهدف إلى الإجابة عن الأسئلة التي نحسبها أساسية لا يمكن أن يتم بدون وجود إطار أعقد بكثير مما قدم لنا الجسدانيون الأوائل والجدد. عندما أتصور شيئًا ما، على سبيل المثال، فمما لا شك فيه أن دارات عصبية معينة تباشر القيام بوظيفتها. وليس هناك مبرر للاستنتاج أن هذا الاعتقاد هو تلك الدارات، أو أنه، بمعنى من المعاني، «ينبثق» عنها، إذا تفحصت هذه الدارات بدقة، حتى بأدق الأجهزة، فما الذي سأراه فعلاً؟ سوف أرى، في أفضل الأحوال **الإوالية** mechanism التي **تؤيد** الاعتقاد. لكنني لن أرى الاعتقاد. ومن شبه المؤكد أنني لن أرى ما أعتقده، أو لماذا أعتقد، أما إذا كان ذلك صيحًا أم خطأً. ومع ذلك، من وجهة النظر السايكولوجية، فإن الموضوع والسبب (العلة) والصحة هي الأجزاء الأساسية للاعتقاد ذاته.

بعبارة أخرى، لا يوجد اعتقاد بدون «ماذا» و«لماذا».

إن كل ذلك، كما سأؤكد، ليست له تضمينات واقعية: أي أنه لا يقتضي ضمنًا افتراض «واقع» الاعتقاد ككيان. في أفضل الأحوال، فإن التضمينات قد تكون ظاهراتية (فينومينولوجية). يجب أن نعترف، كما جادل مارغوليس، أن كل فعل ذهني هو فعل قصدي intentional: أو بالتحديد، هو فعل (غير مكتمل بذاته) يتضمن إحالة (إشارة) reference إلى شيء ما آخر. ومن الواضح أن هذا «الشيء» ليس «مادة» matter: ليس إلى درجة أن صنفًا «آخر» من الكيان (ربما جزء من «العالم ثلاثة» الميتافيزيقي لبوبر Popper)، ليس بالمعنى الأنطولوجي

بل بالمعنى التأويلي، لا ينكشف إلا إذا تم البحث عنه ومقاربته بأدوات فوق طبيعية- meta-natural. يتذكر المرء، بهذا الخصوص، مثالاً أورده مارغوليس. يمكن إعطاء وصف كهرصوتي دقيق وشامل لسلسلة من الأصوات. ولكن، مادمنا نتكلم بلغة معرفية، يمكن أيضًا أن نصف تلك السلسلة نفسها بعدّها لحنًا melody؛ لحنًا مؤلفًا (ليس بشكل عشوائي بل بشكل أصولي) وفقًا لمبادئ بنيوية وجمالية دقيقة هي، بمعنى من المعاني، «ميتافيزيقية». بالطريقة نفسها، فإن ما يدعى باسم الظاهرة العقلية، التي قد لا تبدو سوى عملية فيزيولوجية عصبية محددة، يمكن دراستها على نحو مشروع بلغة ليست فيزيولوجية عصبية محضة.

- لا يصح هذا فقط من أجل العمليات العقلية المعقدة المذكورة أعلاه كالخطط والمعتقدات. . . . وهلم جرا: بل يصح أيضًا من أجل الحالات والأحداث التي قد تبدو أبسط من ذلك بكثير. فعندما أعرف المتلازمة الجسدية لألم بحد ذاته، أكون بمعنى من المعاني قد قمت بتحليل واحد ممكن لذلك الألم. هذا التحليل، ينبغي أن يكون واضحًا، لا يكون ذا قيمة فحسب، بل يكون أيضًا مكتفيًا بذاته وكاملاً تمامًا من أجل برنامج بحث معين. مع ذلك، من أجل برنامج بحث آخر، قد يكون من الضروري البحث عن شيء ما مختلف تمامًا.

على سبيل المثال، كعالم نفس كان من الممكن أن أكون مهتمًا بالطريقة التي تم بها المرور بتجربة الألم وكيف أنه ينطبق على سياق وجود أخلاقي خاص. هذا يعني، مرة أخرى، أن علينا أن ندرس حدثًا جسديًّا إلى حد كبير في ضوء متلازمات أخرى ليست جسدية بشكل واضح. بعبارة أخرى، بالتلازم مع العامل الجسدي المسبب للألم، يتعين علينا أيضًا أن ندرس بعض العناصر الأخرى لـ «الألم»، مثل الثقافة والأيديولوجيا والمعتقدات الدينية والسياق البيئي والاجتماعي للشخص الخاضع للدراسة، والتي تجعل حالة أو حادثة الألم على ما هي عليه.

- ثمة اعتراض مفاده أنه ضمن الموقف الذي أدافع عنه يوجد التباس بين الواقعة fact العقلية والخبرة experience العقلية. إن التمييز ليس باطلاً تمامًا. لكن

الماديين والجسدانيين هم المسؤولون عن هذا الالتباس، وليس خصومهم. فقد كانوا أول من اختزل «ألم» الخبرة أو «رغبة الخبرة إلى وقائع مقابلة - وغالبًا إلى وقائع جسدية. إن أغلب علماء النفس ما بعد السلوكيين post - behaviorist، كما أعتقد، يمتلكون المبرر تمامًا لفرض حقهم في دراسة العقلي كخبرة. في الواقع، يمكن أن نسأل ما الذي تعنيه دراسة الأحداث العقلية كوقائع، وأية أهمية تمتلكها هذه الدراسة. بغض النظر عن بعض المحاولات الأقل براعة لاختزال هذه الأحداث إلى «أشياء» فمن الممكن أن تعني دراسة السمات العامة للأحداث العقلية بحد ذاتها an sich : سمات السوداوية، سمات الاختيار ...، وهلم جرا. إن أهمية هذا النوع من التحليل واضحة للجميع. ولكنه هل هو هام لأنه يمكننا من فهم حقائق realites مستقلة معينة (ولا يتعلق الأمر هنا بما إذا كانت هذه الحقائق «أشياء» أم وظائف)، أم لأنه يقدم بعض **النماذج التفسيرية** من أجل دراسة شيء ما آخر؟ إنني أميل إلى الفرضية الثانية. فالسوداوية والاختيار، بأكثر من معنى واحد، لا يوجدان عمومًا: ثمة أمثلة خاصة على السوداوية وأمثلة معينة على الاختيار.

في الواقع، حتى هذا الزعم الأخير هو موضع شك: تحديداً، حتى الأمثلة الخاصة على السوداوية والاختيار لا يوجدان بحد ذاتهما ولذاتهما. وحتى أنه لا يمكن دراستهما كحقيقتين مكتفيتين بذاتهما فعلاً (أو كنمطين أو كوظيفتين). فلماذا ذلك؟ في هذه الملاحظات التمهيدية، لا يمكن تقديم سوى إجابة تركيبية (مصطنعة) إلى حد ما. كتب هربست مرة أنه من المستحيل اختزال «خبرة الكون» إلى حدث جسدي خالٍ من إدراكي (Herbst 1967, p.63).

إن الادعاء متقن. إذ أن دلالته لا تكمن في التشديد الذي يضعه على الفرق بين الواقعة fact وبين الخبرة experience (إن مجرد الإحساس البصري باللون يخبرني القليل جداً حول الخبرة النفسية لذاك الإحساس) بقدر ما تكمن في الاقتراح الذي يتقدم به بخصوص ما **يصف** qualify ويميز (يوّصف) characterize الحدث العقلي. إن هذا الـ «شيء ما» هو الدال referent الذي تبين أنه ضروري - عن طريق

ضمير الملكية - من أجل الوصف الكافي لظاهرة الإدراك الحسي في بعدها النفسي. في هذا الكتاب أسميت هذا الدال الذي لا غنى عنه باسم «حامل لقب» الحدث العقلي.

ماذا يعني كل ذلك؟ إنه يعني، إلى حد ما، أنه لا يوجد حدث عقلي لوحده: فكل واحد يدل دائمًا ليس فقط على «الشيء ما الآخر» المقصود المذكور أعلاه، بل أيضًا على الشخص الذي يمر به: إنه لا يعني، ربما كان عليّ أن أكرر، أن دراسة ظواهر، كالأمل أو القصد، بحد ذاتها لامعنى لها. لكن هذه الدراسة، بعيداً عن جدواها الكشفية، تخاطر بأن تصبح تحليلاً لبنية فارغة، تحليلاً لمفهوم مجرد. في خبرتنا الواقعية، فإن المعاناة والقصد بدلاً من كونهما شكلين مستقلين، هما «كائن يعاني» و «كائن يقصد». ماذا سيكون المغزى، سأل كورت باير Kurt Baier مرة، من الكلام عن الألم بدون الكلام عن شخص ما يتألم (Baier, 1970, P. 98)؟ إنه، على الأغلب، يمتلك معنى قول ما يكون الألم عادة وعمومًا. ولكن ربما أن لا أحد سوف يتعرف في ذلك على ألمه الخاص. إن كل شخص سوف يضيف فوراً، «نعم، ولكنني شعرت أيضًا أن ... ». بالنسبة لعالم النفس، إن التفاصيل المضافة عند هذه النقطة لن تكون عرَضية incidental بل جوهرية essential. بأي حال من الأحوال، يتعين وجود فرع معرفي يدرس بدقة هذه الخبرة كخبرة **فردية**، **شخصية**.

إن سؤال باير وتضميناته النظرية تستحق الدراسة الجديّة. فما يتم التلميح إليه ليس مجرد حضور أو فعل «المعتقد» في الحدث العقلي. ونحن مدعوون أيضًا لعدّ أن هذا المعتقد لا يمكن أن يكون الـ« **عقل** » أو بدرجة أقل بكثير الـ«**جسد**». في الواقع، إن عبارات معينة من اللغة اليومية مثل «كان شارد الذهن» قد تكون مضللة. فبعد كل شيء، ليس ذهني هو الشارد (أو «في حالة راحة» أو «مشوش») بل أنا نفسي. وإن كثيراً من الخصائص العقلية لايمكن أن تنسب بشكل ذي معنى إلى الكائن البشري. إن هذه النقطة، التي أطورها في الفصل الختامي من الكتاب، تبدو

بالنسبة لي أنها تشكل منعطفًا حاسمًا في النقاش الدائر حول الـ MBP . إنها تشمل إلى حد كبير ، إعادة تفسير فلسفة العقل كفلسفة لـ «**الإنساني**» و«**الشخصي**» و«**الذاتي**» .

في بعض الأحيان ، تم الإعلان عن هذا الموقف ، في الواقع ، بلغة لاذعة / على نحو زائد/ . جريًا على تراث قوي من العداء للعقلانية anti - mentalism في الفكر الأنغلو - أمريكي ، فقد استخدم بعض الباحثين مبادئ وحجج معينة ليجزموا بأن العقلي هو فكرة فارغة بشكل مطلق : إنه يعبر عن لا شيء (وبالتالي ، إزالة علم النفس ببساطة) . سأكون أكثر حيطة . في السياق الراهن ، أفضل التأكيد على أنه إذا لم يكن من الممكن اختزال العقلي إلى الجسدي اختزالاً تامًا ، فلا يمكن امتصاصه كليًّا من قبل الشخصي . إنني أميل إلى الاعتقاد ، بالأحرى ، بأنه من المشروع والمفيد ، على الصعيد المعرفي ، أن نسلم بنوع من المنطقة الوسيطة بين الفيزيولوجيا العصبية و«البرسونولوجيا» . إن العقلي يثير أسئلة يجب أن تشدد إجاباتها (نظرًا للاهتمامات المعرفية المحددة) على وظيفة أو حدث معين أكثر مما تشدد على البعد «البرسونولوجي» الذي يمنحها جوهرها بدون شك . مع ذلك ، أعتقد أيضًا أن ثمة حقيقة في العبارة المذكورة أعلاه تحتاج إلى التعبير عنها : إن تلك الظاهرات التي نطلق عليها تقليديًّا اسم عقلية هي ، في الواقع ، في قسم كبير منها ، ظاهرات إنسانية «ببساطة» . بعبارة أخرى ، إنها ظاهرات لا تعنى بـ ، أو تشتق من ، العقل (أو أقله من شيء ما يمكن تشكيله اصطناعيًّا كعقل) بل من الإنسان بحد ذاته . قد يقول المرء ، على حد تعبير رايل Ryle المثير للشجون ، إن العقلي هو مجمل «الأفعال وردود الأفعال الإنسانية» ؛ إنه يأخذ بعين النظر الألفاظ اللامنطوقة والمنطوقة (التشديد من المؤلف Ryle, 1986, P.302) .

- بالفحص الدقيق ، (يتبين) أن هذا التماهي يعمل على كافة المستويات (الإحساسية ، الحكمة ، الذاتية) التي يتمفصل فيها مايدعى تقليديًا العقل . إن شعور الفرح ، مع أنه بالتأكيد مجرد إحساس جسدي ، هو في الأغلب وبالتأكيد ليس فقط

حالة أو نتاجاً للملكة faculty عقلية خاصة: إنه بالأحرى، تظاهر معين للإنسان ذاته، يكونه أو يعبر عنه من خلال وسائل قد تنتمي من حيث المبدأ إلى جوانب وجوده الأكثر اختلافاً واستعصاء على التنبؤ. في الواقع، إن الطريقة الأصلح والأجدى لفهم «الفرح» هي تفحص «الإنسان الذي يمر بتجربة الفرح» وهذا يصح، إلى حد كبير على الظاهرات التي تعدّ، صواباً أم خطأً، أكثر تعقيداً. إن الأفكار أو المقاصد أو الخطط لا علاقة لها جزئيًا بهذه الوظيفة النفسية أو تلك: إنها، بالأحرى، تعبيرات خاصة عن **شخوصة** personhood الإنسان. هذا لا يعني طبعًا أنه لا يمكن أن يوجد علم **للحكمة** Science of sapience بل يعني فقط أنه يجب تغيير فرضيات وأنماط معرفية معينة. ربما كان الفهم الصحيح للرغبة لا يتطلب تفحصاً لإوالية عقلية معينة بقدر ما يتطلب تفحّصاً لوضع **وجودي** معين.

إن لهذا كله تضمينات هامة إلى درجة قصوى. في المقام الأول، يجب أن نعيد التقدير لمعنى وتناسق المبادئ البعيدة عن البداهة. على مدى ألفي عام حافظ الإنسان على ذلك النشاط المدعو بالعقلي، فتشغيل المحركات الذي يدعى غالبًا باسم الملكات العقلية، يقع في مكان يدعى العقل (أو الروح، أو كوجيتو Cogito)، وذاك النشاط يجب أن يدرس عن طريق فرع معرفي خاص، أطلق عليه في العصور الحديثة اسم علم النفس؛ بالرغم من الاعتراضات الراديكالية المقدمة أولاً من قبل رايل، وفي وقت أحدث عهداً من قبل رورتي، فإن هذه الصورة لما يدعى بالكون العقلي مستمرة بشكل جيد على الوتيرة نفسها. ثمة مثال بليغ يورده / جيري فودور/ الذي أطلق مؤخراً تمامًا (مستشهداً بديكارت) مفهوماً واقعيًا ومكانيًا محدثًا للعقل. وحتى أنه يجادل لصالح إعادة التقدير لغول Gall ومذهبه الغريب في التموضع المخي Cerebral localization (إن «غريب» هي في الواقع الكلمة الوحيدة المستخدمة، كما أجمع على ذلك كل من قرأ غول فعلاً) (Fodor, 1983). فوفقًا لمواقف من هذا النوع تتخذ النزعة المضادة للعقلانية

والرؤية «الهيومانولوجية» anti-mentalism معناهما. فهما توحيان بأن من الممكن، لا بل ومن الضروري، الاستغناء عن العقلي كبعد مستقل، أي أن الإحساسية والحكمة والذاتية لا تدل بشكل حصري أو (غالبًا) بشكل أساسي على «أعضاء» أو وظائف متميزة؛ وعلى علم النفس أن يعيد تعريف موضوع بحثه تعريفًا جذريًا؛ بالإقرار بأن كثيراً من الخبرات والأفعال «الذهنية» تكشف عن بعض جوانبها الأكثر خصوصيّة فقط إذا لم تفحص بالنسبة إلى دائرة تدعى النفس بنفس القدر الذي تفحص به بالنسبة إلى الدالات referent الوجودية والبراغماتية والاجتماعية.

في المقام الثاني، إن بعض الملاحظات التي أوردناها أعلاه يمكن أن تساعدنا على الفهم الأفضل لمسألة البعد الثقافي للظواهر النفسية. حتى الآن، لا زال حتى المفكرين المدفوعين بأحسن النوايا يلاقون صعوبة في تسوية خلاف هذه الظواهر مع «الثقافة». فقد كان ثمة جدل بأنه إذا كانت هذه الظواهر نتاج لإواليات نفسية أو نفس - جسدية محددة، فما هو الدور الذي تلعبه «الثقافة»؟ هذه المشكلة حقيقية، وهي شائكة بشكل خاص بالنسبة للنظريات الماديّة: فبعد كل شيء، كيف يمكن «للعامل الثقافي» أن يتم تطعيمه على أساس فيزيولوجي عصبي؟ لكن المشكلة يمكن حلها عندما يتم الإقرار بأن موضوع ما يدعى الأحداث العقلية ليس «عقلاً» بشكل بعيد الاحتمال، وهو ليس «جسداً» بالتأكيد، بل إنه بالأحرى، **كائن بشري قلق** وقاصد، عندئذ أكون قادراً على وصف ذاك القلق وذاك القصد بلغة أضمنها المكونات الثقافية بشكل ملائم، وهذا ممكن بشكل واضح لأن المرء بمقدوره أن يتكلّم كلامًا ذا معنى عن إنسان أو شخص بعدّه الذات/ الموضوع للثقافة. إن الشرط الأساسي لهذا الإجراء، مع ذلك، هو أن فلسفة العقل ينبغي أن تكافح، كما عبر عن ذلك أحد الباحثين، «لاتخاذ الشخص بدلاً من العقل» «كمفهوم مركزي» (Green 1976, p.124).

من هذا المنطلق، أجريت تماهيًا في مؤلفات هوبرت دريفوس Hubert Dreyfus ومارجوري غرين (سيناقش في القسم الأخير من الفصل العاشر) لمساهمة ذات أهمية نظرية استثنائية. إن هذين الفيلسوفين لم يكرسا اهتمامهما خصّيصًا لـMBP. ومع ذلك، فإنهما قد أعادا تعريف الدلالة denotatum الحقيقية لما يدعى العقلي بلغة استفزازية تمامًا، أو أعادا تعريف ما يشكل هذا المفهوم تعبيراً عنه ومجازاً له في الوقت نفسه. إن غرين، بشكل خاص، أدرك تمامًا الحاجة إلى مراجعة الفينومينولوجيا «العقلية» ضمن نطاق أوسع وأكثر تعقيداً- إنه النظام الـ «برسونولوجي» وكان هناك آخرون، كما حاولت أن أبيّن ، تحركوا أيضاً في هذا الاتجاه. ولكنهم في غالبيتهم، اكتفوا بالإشارة إلى موضوع إنساني (بمعنى Sub-jectum) بدون أي مزيد من الشرح. إنه ليس الإنسان (بالمعنى النوعي generic) كما يظن الكثيرون: بل إنه، كما يقول هايدغر «وجود في العالم» «being-in- the world». إنه كيان ينتمي بحد ذاته إلى دائرة اجتماعية معينة، وإلى حقبة تاريخية محددة، وإلى سياق محدد من النتاجات الصنعيّة والمعايير واللغات. ضمن هذا الإطار النظري وحده يمكن للمرء أن يفهم كيف ولماذا يتكون «الوجود **العقلي**» للإنسان أيضًا من «مؤسسات اجتماعية وسياسية ولغات وأشكال فنيّة وطقوس»(Ibid,p.120). ضمن هذا الإطار وحده يصبح واضحًا أن الأفعال «النفسية» للإنسان إنما تتكون أيضًا من قيم ومعتقدات وأحكام وقوانين وأهداف. هذه المفاهيم كلها من الواضح أنها ليست ميتا - **فيزيقية** فقط بل هي أيضًا ميتا-**نفسية** : ومع ذلك، فبدونها سنفقد (نظراً للمصالح المعرفية المحددة) جزءاً أساسيًا من الواقع «العقلي». لهذا السبب، وضمن هذه الحدود، يجب أن يقال: إن العقلي هو بمعنى ما الإنساني - الإنساني **في العالم**.

V

ما الذي «**يتكلم**» عنه العقلي فعلاً؟ ذاك هو السؤال الذي أثرناه عند نقطة معينة من نقاشنا. قد يكون من الممكن الآن أن نقترح بعض عناصر الجواب (بالرغم من كونها اشتراطية تمامًا). إن المؤشرات الأكثر عمومية على ما قلناه هي: إن العقلي، وبالنيابة عن لغته السايكولوجية، يتكلم حول الإنسان. هذا الإنسان، مع ذلك، وجريًا على تعريف عزيز على قلب بينسوانغر Binswanger، ليس homo natura(*) بقدر ما هو homo person(**) بالطبع، إننا ندرك تمامًا أن الإنسان هو أيضًا طبيعة وجسد ومادة. ولكن هذه الأبعاد إنما **تُعالج** بشكل جيد تمامًا بواسطة العلوم الحيويّة biosciences والعلوم العصبيّة neurosciences. هذه الفروع المعرفية تسعى لفهم (وهي تفعل ذلك بنجاح متزايد) الإواليات العامة العاملة في الجسد، **والترابطات** Correlations **والتسلسلات السببية** causal concontenations التي يمكن التحقق منها فيما بين عمليات وأحداث وسلوكات معينة **والقوانين** laws الممكنة ذات الصلة بحدوث حالات وأحداث معينة. وهي في سعيها هذا لا تقيّد نفسها بوصف جوانب أو مكونات المتعضي organism فحسب؛ بل على العكس من ذلك، إنها تكشف عن البنى

(*) الإنسان الطبيعي. باللاتينية في الأصل. (المترجم).

(**) الإنسان الشخص باللاتينية في الأصل. (المترجم).

التحتية الفيزيائية الضرورية لإنتاج الظواهر التي نسميها نفسية وعقلية وسلوكية. إن العلوم العصبية، بالنظر إليها من نقطة الأفضلية هذه، هي (كما أكدنا في مكان آخر) ثمينة إلى أقصى درجة ولا يمكن الاستعاضة عنها إطلاقًا.

ولكن في موازاة أو خلف (ربما كان هذين الظرفين غير ملائمين) الإنسان الطبيعي homo natura يوجد أيضًا الإنسان الشخص homo persona : أي أن الإنسان ككيان له دور في نظام يكشف عن ذاته (تبعًا لسياقات تفسيرية متغيرة) على شكل **وجود، ذاتية، ثقافة**. إن الإنسان - كشخص - من الواضح أنه لا يقطع الصلات التي تربطه بالطبيعة (رغم كل شيء، كيف يمكنه ذلك؟). وهو، بمعانٍ عدة، سيبقى دائمًا (مع أنه بطرق ما وإلى حد ما مسيّر) خاضعًا للغريزة instinct-dependent أو بعبارة أفضل، خاضعًا للقيود الطبيعية natural-constraints. ومن ناحية أخرى، فهو أيضًا، كما يقول هوبز، **إنسان اصطناعي** homo artificalis. إنه «اصطناعي» بمعنى أن كثيراً من مشاعره ورغباته وخططه ومُثُله تتشكل على نحو يمكن إثباته في سياق (وبأسلوب) ليس «طبيعيًّا»، لكنه سياق فكري، تاريخي، اجتماعي. إنه «اصطناعي أيضًا بمعنى أنه يفكر، يختار، يقرر، ويتصرف بطرق ليست قابلة للاستدلال عليها، لا بشكل مباشر ولابشكل شامل، من بناه الفيزيائية الحيوية biophysical structures. إن فشل المخطط الوضعي الجديد، كما شرحه بشكل مقنع جورج فون رايت Von wright (وليس المخطط الوضعي الجديد لوحده فقط) في اختزال المقاصد والمبررات والأهداف إلى قوالب (مصفوفات) matrices مكوَّنة فيزيائيًّا أو إلى عناصر شَرْطية (سوابق) antecedents إنما يفصح عن نفسه. إنه يمثل شاهداً على حقيقة أنه من المستحيل، عندما تتجاوز دراستنا للإنسان مخططات Schemes معرفية معينة، أن نستغني عن مقولات كشفية وتفسيرية معينة. وكما كتب رورتي

بشكل مثير للشجون، فإن مصالحنا تقودنا إلى إيجاد مقاربة معرفية متعددة للإنسان: «إننا بحاجة إلى **أوصاف عدة مختلفة** لذواتنا-بعضها لأغراض معينة، وبعضها الآخر لأغراض أخرى، البعض منها لأجل التنبؤ والتحكم بما نفعله والبعض الآخر من أجل تقرير ما ينبغي فعله ولإضفاء المعنى على حيواتنا. (Rorty 1982,p.345.).

بمعنى ما، إن الصوت المجازي للعقلي - لغة علم النفس - ينتج واحداً من هذه الأوصاف. يستخدم الإنسان هذا الصوت، كما لاحظ رايل ذات مرة، للرد على رعب الإوالية الكونية الشاملة universal pan- mechanism التي ستلغي المبادئ وأنماط السلوك التي يؤمن بها (Ryle 1986,p.74). إذا كان بعض هذه المبادئ والأنماط السلوكية لم يعد ملائمًا، فإن هذا لا يعني أن مجمل التفسير السايكولوجي للإنسان لا أساس له. عبر الاستكشاف وإضفاء الاتساق على بعض المكونات «النفسية» لهذا الوجود، يحاول الإنسان ببساطة أن يعزو قيمة إلى بُعْد معين (مع أنه ليس الوحيد) لوجوده وفعله. إنه **يقرر** ألا يمتثل لحتميات الطبيعة فحسب، وألا يذيب نفسه كاملاً في عمليتي التسلسل Serialization والخضوع Conformity الاجتماعيين- ربما من خلال استلاب الذات التي دعاها بروست باسم «le plaques del, habitude». سوف أجادل، لأسباب مختلفة بأن الكون «العقلي» والكون «السايكولوجي» ينبغي إحالتهما إلى مدركات وقرارات من هذا النوع. إننا «نمارس» ما يدعى العقلي (أو كما يقول مالكولم، نحن نكون العقلي) عندما نشعر، كذوات وكأفراد، مشاعرنا ونفكر أفكارنا، ونخطط خططنا- ونعترف بأننا «نوجد».

إننا نمارسه عندما نفرض المعاني والأحكام، عندما نقيّم الناس والأوضاع، وعندما ندرس الأفعال وأساليب التصرف. في مسار هذه «الخبرات» العقلية، نكتشف أننا بشر ذوو حاجات ومشاكل البعض منها لا ينبع مباشرة من وجودنا

المادي، وتحتاج إلى توصيفات ملائمة. بعدئذ نبدأ بتطوير تلك الصور المفاهيمية، الماوراء طبيعية والاصطناعية للغاية، كالشعور والخيال والفكر والشك والأمل والإيمان والزيف واليوتوبيا والنظرية والأسطورة. إن أيًّا من هذه الرموز، لايدل، بشكل واضح، على أي شيء موضوعي أو أحادي المعنى؛ **ففي الأمل** يوجد أيضًا الإيمان، ويوجد أيضًا **الشعور والخيال والشك** واليوتوبيا والفكر والأسطورة وهلم جرا. لكن عدم قابلية هذه الرموز المعقدة للاختزال هو بالضبط ما يقودني إلى الشك بأنها تعبر عن بعد حقيقي وأساسي للكائن البشري. ليس صدفة أننا نطور هذه الرموز وننطق بهذه المفردات (مفردات علم النفس) عندما نقصد التشديد على **خصوصيات** معينة **للشخص**، وعلى **مواصفات** تفريقية لوجودنا وتصرفنا بالنسبة لكيانات أخرى مفترضة جسديًّا (مثل الحيوانات أو الكومبيوترات) ولطرق جماعية في «الوجود. من وجهة النظر هذه، فإن علم النفس يعبر عما نميل في بعض الأحيان لحسبانه الطبيعة البدئية لإنسانيتنا humanitas.

لكن العقلي ولغة علم النفس هما أيضًا شيء آخر. إنهما، أو هما يعبران عن، بُعد ذاتيتنا غير القابل للاختزال. وإنه لمن المعقول إلى حد ما، كما لاحظ توماس ناغل ذات مرة، أن أسأل ما هي خبراتي (العقلية) حقًّا، «كمقابل لكيف تبدو لي» (Nagel, 1979,p.178,). قد تبدو هذه الملاحظة مربكة نوعًا ما، لكن الحاجة التي يشدد عليها هنا ليست تلك الثروة من التضمينات الظاهراتية والنسبويّة، بقدر ما هي تلك الإشارة القوية إلى «**وجهة** نظر» **الذات** (عبارة أخرى لناغل).

فما هو العقلي فعلاً؟ أو، بالأحرى، كيف يفسر مجاز العقلي وكيف يستخدم؟ مرة أخرى، الجواب هو أنه يفسر/ يستخدم لا **كشيء** ولا **كخاصية** ولا **كوظيفة** (على الأقل مبدئيًّا). إنه يفسر/ يستخدم خصوصًا كنمط: كواحد من أنماط النفس (الذات) - أي نمط **الذاتية**.

في الواقع، إن المفردات التي تنتمي إلى الكون المجازي للعقلي تلمح أساسًا إلى الطرق (الذاتية) التي أمارس بموجبها الفعل ورد الفعل على العالم الذي يحيط بي. عندما أقول «رغبة» أو «توقع» أو «التزام»، فإن هذه الدالات تعبر قبل كل شيء عن ذاتي (نفسي) وموقفها الخاص من العالم. في الحقيقة، إن رغبتي والتزامي قد لا يبدوان هكذا بدون الشهادة (إضفاء المعنى)* sinngebung على ذاتيتي. إن كل واحد من هذه المؤشرات، كما لاحظ وليام جيمس ذات مرة، يشكل تكثيفًا لسلسلة لا متناهية من الأحداث والدوافع. إن هذه اللامحدودية (المضروبة بلا محدودية المدلولات Signifieds التي أضيفها عندما أفكر) التي تحول الكمية إلى كيفية، جاعلة بذلك كل تعيين designatum نفسي نوعًا من العالم المصغر microcosm الذي لا يمكن اختزاله، يأخذ نفس المظهر الذي تأخذه الذات المرسومة به en abim. بهذا الخصوص، فإن مصطلحي «عقلي» و«سايكولوجي» يشيران إلى أسلوب في النسب إلى العالم يتضمن رؤية «ذاتية» أو تقييمًا، وتبدو فيه التفسيرات التي يطورها المرء، أو الطريقة التي يضفي بها المرء المعنى على الأشياء، نابعة ليس من **ملكة** عقلية أو أخرى، بل من الشخص ككل، من **تاريخه** «الشخصي» برمته: تاريخ يمتد بطرق مختلفة إلى ما وراء حدود الـ«نفسي». من وجهة نظر أخرى، فإن «العقلي» و«السايكولوجي» يلمحان إلى الفضاء والوسيلة المفاهيمية - التعبيرية اللذين نخلقهما ونستخدمهما، على التوالي، عندما نشعر بأنه يتوجب علينا أن **نثير أسئلة**، بدلاً من وصف الأحداث والخضوع للمعايير. كيف يتم غالبًا توجيه التوبيخ [«لا تمثل دور عالم النفس»] إلى شخص ما يفكر ببساطة بتخمينات مختلفة ممكنة لوضع أو بأنماط بديلة من السلوك؟

إننا نشعر بأننا مبررين أكثر حتى في استعمال المقولات الـ«عقلية» ولغة علم النفس عندما نتأكد أن فعلاً معينًا أو فكرة خاصة بنا يتجاوز ظاهريًا تراتيب وتسلسلات معيارية ولا يبدو أكثر قابلية للفهم بالنسبة لـ«**السواء** normality» المزعوم للأحداث التي تحدث «موضوعيًا» أو اعتياديًا (وهو سواء يقتضي ضمنًا بالنسبة للكثيرين أن هذه الأحداث يمكن **اختزالها**، من حيث المبدأ على الأقل، إما

---

* بالألمانية في الأصل.

إلى مصفوفات فيزيائية أو إلى نماذج شكلية ميتا - ذاتية) بنفس قابليته للفهم بالنسبة إلى **ذاتية** النفس الفاعلة كعامل فردي. إن «السايكولوجي» بهذا المعنى، هو كل شيء يبدو غير خاضع للقانون وغير قابل للتنبؤ به (Davidson, 1970)، وربما حتى لا يمكن التعبير عنه وفقًا لمقولات معروفة وصيغ لغوية مؤكدة. لكن، برغم كل ذلك، فهو موجود، وهو لا قانوني مع أنه قد يكون ذا معنى. إن هذه اللغة نفسها تخدمنا أيضًا عندما نريد التأكيد على جانب معين من الطريقة التي ندرس بها شخصًا أو وضعًا. في مثل هذه الحالات، فإن الإحالة إلى وظائف نفسية معينة، مثل معتقدي أو رأيي، لاتلمح إلى وظائف - إواليات موضوعية معينة هي نفسها بالنسبة لكل شخص، وكل واحدة قابلة للوصف بشكل فردي بقدر ما تلمح إلى المساهمة المتميزة و«الكليانية» holistic لذاتيتنا بهذا الشكل.

- أخيراً، إن الإحالة إلى «العقلي» واعتماد لغة النفس يكونان وثيقي الصلة بالموضوع ومحملان بالمعاني على نحو استثنائي عندما نلاحظ (ونختار التوكيد) أن التضمينات «الذاتية» لما نشعر به، نفكر به، ونرغب فيه هي أكثر أهمية بكثير من المشاعر والرغبات والأفكار القيّمة المعتبرة في «موضوعيتها» المفترضة وربما في ماديتها materiality المفترضة. عندما أتحدث عن شرط كوني «واقعًا في الحب»، ولا أكون في العادة مهتمًا بوصف حالة فيزيولوجية عصبية أو بيوكيميائية خاصة: إن ما أريد التعبير عنه هو أكثر شخصية وذاتية بشكل محدود. وأنا أصوغ هذا العنصر الشخصي والذاتي الخاص للرسالة عن طريق «المبالغة في تقرير» شعوري بواسطة مزيج (ذاتي) من الإحالات إلى منظومات عاطفية ورمزية محملة بالمعنى sinngebende إلى أقصى درجة أعزو إليها معان «**ذاتية إضافية**».

- لا يمكن الزعم بأن الحب - أي حبي أنا - يوجد بشكل مستقل عن هذا البناء للمعنى sinnaufbau المعقد أو أنه يمكن تجزيئه إلى نواة قاسية «موضوعية» وسلسلة من التفسيرات اللينة «الذاتية».

تلك النواة، بحد ذاتها، ليست «الحب». بالمقابل، على المستوى «الوجودي - النفسي» الذي يهمنا هنا، فإن تلك النواة نفسها يمكن أن تحرك أكثر العمليات النفس-جسدية اختلافًا.

لذلك، وانطلاقًا من **دافع جسدي** محدد (نظرًا لأن أنصار نظرية «النواة» يأخذون ذلك باهتمام) قد تظهر أنواع مختلفة جداً من **الشعور**. إن الانجذاب البيوكيميائي الذي غالبًا ما يعدّ الجوهر الموضوعي للحب يمكن أن يولد موضوعيًّا الخوف والقلق والرعب وعمليات التصعيد sublimation بدلاً من الحب. إن الدافع («النواة») هو بالأساس الفرصة السانحة، المنطلق لسلسلة لا يمكن التنبؤ بها من التطورات والتصاميم الممكنة التي تكون فيها الذات في حالة عمل بشكل مستمر (إن بشكل واعٍ أو لا واعٍ) ينتج معنى. في النهاية، نواجه بالأشكال أو الأوضاع التي في حين تحتفظ بقدر قليل وثمين من النواة الجسدية الأصلية فقد تم إغناؤها بشكل ملحوظ بالتوسعات والإضافات الدلالية الأكثر تنوعًا.

أخيرًا، إن ما نواجهه ليس **وقائع** بل **معانٍ**. في الواقع، تتشكل الحالات والأحداث «النفسية» أساسًا على هيئة تراكيب دلالية معقدة، قائمة على أسس من الدالات referents الميتا – نفسية meta - psychic الأكثر اختلافًا بانتظار (خضوعها لـ) عمليات فك رموز متعددة multiple decodifications. لا بل أنه يمكن للمرء حتى أن يقول أن المهمة الأكثر خصوصية للغة علم النفس (وحتى أكثر من ذلك، لعلم النفس كفرع معرفي) هي تحديداً هذا الإبداع المستمر وهذا التفسير للمعاني المتعلقة بالذات، وأن ما يدعى عقلي يستخدم كأحد شروط بنائية constructibility هذه التصورات والتفسيرات. إذا كان ذلك صحيحًا، يمكننا أن نفهم السمة الإختزالوية للتصورات التي تنظر إلى العقل إما على أنه ليس سوى الجسد أو مجرد وظيفة أو خاصية للجسد ذاته. أو أنه بمثابة بعد قابل للاستنساخ reproducible dimension دون بقايا في النماذج الفيزيائية، الحسابية.

يمكننا أيضًا أن نفهم السبب في أن الفرع المعرفي الذي يدعى تقليديًّا باسم علم النفس، الذي يرمز ويفك رموز المعاني بالنسبة للذوات، إنما ينبغي إدراجه ليس ضمن مجال العلوم الطبيعية Naturwissenschaften بل، بالأحرى، (وكما يجادل برونو بتلهايم على صواب بخصوص التحليل النفسي) ضمن مجال العلوم الإنسانية Geisteswissenschaften – أو من الأفضل أن يظل ضمن مجال علم التأويل hermeneutics).

الفصــل الأول

نحو علم جسدي للعقلي
فايغل و (إعادة) بناء مشكلة العقل - الجسد

I

«العقلي» و«الجسدي»: المواقف العامة ومفهوم المعرفة

كما قلنا في المقدمة، يعدّ هربرت فايغل، عمومًا، رائد الاهتمام المتجدد بالـ MBP في هذا القرن. فعلى مدى حوالي أربعين عاماً. (ظهرت مقالته الأولى حول العلاقة النفس-جسدية عام ١٩٣٤)، وجد اهتمام فايغل بالمشكلة تعبيره الأكثر اتساعًا ومنهجية في المجلد الذي يحمل العنوان [الـ«العقلي» و«الجسدي»] المنشور عام ١٩٥٨. تنبغي الإشارة فوراً إلى المزايا النظرية والتاريخية لهذا العمل. فقد قارب فايغل مسألة العلاقة بين العقل والجسد بوعي عميق لمضامينها العلمية والإبستمولوجية والأنطولوجية العديدة. إذ قام باستقصاءاته ضمن سياق غني ومثير إلى حد ما من المواقف والمفاهيم: التجريبية المنطقية، الواقعية، المادية، السلوكية، إشكالات الإختزالوية والجسدانية، مسألة اللغات النظرية والرصدية. . . وهلم جرا، وعارض بقوة المذاهب التي ترفض بطريقة أو أخرى التعامل مع MBP مباشرة: هذا هو الحال، بشكل خاص، مع علم النفس السلوكي

(الذي يعجز كله غالبًا عن دراسة العقلي تحت أي شكل سوى شكل السلوك المرئي) ومع المادية الراديكالية المصنفة «شديدة» من قبل فايغل لرفضها مسبقًا Apriori الاعتراف حتى بوجود أي شيء آخر سوى المادة. وعلاوة على ذلك، فقد كان مقتنعًا بأن المعالجة الجدية لـ MBP ينبغي أن تقدم وصفًا كافيًا ليس فقط للجسدي بل أيضًا للعقلي. بهذا الخصوص، اقترح فايغل تقسيم الحالات العقلية إلى ثلاثة أقسام متميزة (وهو اقتراح لقي ترحيبًا ملحوظًا) وهي: الإحساس sentience (البعد الحسي للعقل) الحكمةsapience (البعد المعرفي) والذاتية Selfhood (الوعي الذاتي). في النهاية، كرس اهتمامًا خاصًا لفرضية التماهي، التي يتم استحضارها ليس من أجل توجه علمي وفلسفي محدد خصيصًا فحسب بل أيضًا (بالنسبة لكثير من نقادها) كي تلعب دوراً حاسمًا في النزاع حول علاقة العقل-الجسد.

- إن هذه النقطة الأخيرة تتطلب صياغة أقل استعجالاً. مما لا شك فيه أن فايغل هو أحد الفلاسفة الأوائل الذين فهموا أنه من الممكن أن لا يوجد مفهوم واحد بل مفاهيم عدة للتماهي. في مقالته الهامة [الجسدانية، وحدة العلم، وأسس علم النفس] (نشرت عام ١٩٦٣، ولكنها كتبت في الخمسينات) يميز بين ثلاثة أنواع من التماهي: واحد يسميه «عرضي» accidental يربط واقعتين أو حدثين بمحض الصدفة («المرأة المدعوة آن إ. هودجر، ٣٢ عامًا، من سيلا كانجا، آلاباما، هي الشخص الذي أصيب بجسم نيزك يزن ٩ باوندات في كانون أول١٩٥٤»)؛ ونوع آخر «ناموسي» nomological* أي أنه محكوم بقانون («معدن حرارته النوعية ووزنه النوعي ٢٧ , ٠ له مقاومة كهربائية قدرها ٨ , ٢ ميكرو أوم لكل سم٣»)، أما الثالث فهو «نظري» theoretical أو «منهجي» systematic، يتميز عن النوعين الأولين في «أنه يتطلب خلفيــة من النظريات العلميــة والتـحليل الدلالي» (physicalism p.255). في [العقلي والجسدي] (يرمز له هنا بالرمزMP) يؤكد

* النومولوجيا: علم النواميس الطبيعية والمنطقية (المترجم).

فايغل أن التماهي هو ارتباط يمكن تقريره تجريبيًا ويميز هذا التماهي «التجريبي» عن التماهي «الشكلي/ الصوري» (MP. pp. 444-445).

- يذهب فايغل أبعد من ذلك. فبالإضافة إلى كون التماهي الذي ينشده المعنيون بفهم العالم الطبيعي الحقيقي تماهيًا تجريبيًا empirical يجب أن يكون ممكنًا contingent. وهذا معناه القول بأن هذا التماهي يجب أن يؤكد، ضمن سياق المشاكل التي تهمنا، ليس الوجود الشامل والضروري مسبقًا aprioric لعلاقة مفترضة بين العقلي والجسدي فحسب، بل يؤكد أيضًا أن حالات وأحداث العقلي والجسدي (أو بالأحرى أوصافهما اللغوية المقابلة) هي حالات وأحداث متماهية أو قابلة للتماهي بحكم الواقع de facto مع أنهما يمكن أيضًا ألا يكونا هكذا. إن المسألة يجب بأي حال من الأحوال التحقق منها أو دحضها تجريبيًا. بهذا الخصوص، إن إعلان الحكم حول التماهي يتطلب أن يتحقق «القاضي» من وجود علاقة محددة بين كيانين مختلفين (أو مرة أخرى، أن يتحقق من «الأوصاف»): سوف تتاح لنا الفرصة لتحديد ما إذا كانت طبيعة التماهي قيد البحث هي «أنطولوجية» أم «لغوية» وأن تحدد هذه العلاقة - على الأقل من حيث المبدأ باستعلام علمي مناسب.

من هذا المنطلق، إن ما يصرح به فايغل بخصوص تماهي العقل - الجسد ليس موقفًا نظريًّا مقبولاً فعلاً بقدر ما هو برنامج بحث يتعين تنفيذه حتى الآن. ليس صدفة أن فايغل في نقطة حاسمة من كتابه [«العقلي» و«الجسدي»] يكتب: «إن أي وصف مفصل لتماهيات العقل-الجسد هو مادة لصالح **مستقبل** البحث الفيزيولوجي - النفسي» (MP. p.457).

يبدو هذا أنه يكشف، لندع جانبًا للحظة موقف فايغل إزاء «مستقبل» المعرفة العلمية، عن مقاربة لفكرة التماهي (وهي فكرة غالبًا ما يجري عرضها بطريقة سكونية وتأملية إلى حد ما) بلغة قابلية التماهي identifiability - الأكثر دينامية وفعالية لحالات وأحداث عقلية مفترضة وحالات وأحداث جسدية مفترضة.

- من ناحية أخرى، إن مناقشة فايغل أقل إقناعاً عندما يتعامل مع مصاعب تقنية معينة لمفهوم (وممارسة) التماهي، خصوصاً فيما يتعلق بالمشاكل التي يثيرها ما يدعى باسم قانون لايبنيتز حول تماهي الأشياء اللاامتمايزة (تماهي اللاامتمايزات) (انظر الفصل الثالث). وقد أثير اعتراض مفاده أن فايغل لا يثبت بشكل وافٍ إمكانية تحقيق المماهاة identification الكاملة لمجموعتين مختلفتين من المفاهيم كتلك المتعلقة بالظاهرات العقلية والفيزيولوجية. وبشكل عام أكثر، يراود المرء شعور بأن فايغل يميل إلى تطوير مواقفه في حين يتجنب، قدر المستطاع، المواجهة المباشرة مع مفهوم التماهي ذاته. في الواقع، بعد مرور بعض الوقت على نشر كتاب [«العقلي» و«الجسدي»] تخلى بشكل صريح عن الرؤية الضيقة للتماهي واعتنق تصوراً ليس **تماهوياً** بل «**استبدالوياً**» substitutionist بطبيعته. إن مايبدو أنه يهم فايغل ليس مفهوم التماهي بقدر ما هو وجود فلسفة للعقل تكون مضادة للظاهراتية anti-phenomenological (وفي نقد ذاتي صريح بخصوص مبادئ معينة لكتابه) مناصرة للمادية pro - materrialist في نهاية المطاف.

- إن قرار فايغل يتبنى توجه جسداني - وهو قرار مستوحى من بعض الفرضيات الشهيرة للتجريبية المنطقية - ذو دلالة خاصة. فمن وجهة نظر واحدة، يبدو فايغل أنه يدافع عما يمكن أن ندعوه شكلاً «ضعيفاً» من الجسدانية.

في الواقع، إنه يعبر، في سياق مقاله، عن تحفظاته حول بعض المبالغات والافتراضات المسبقة apriori لفرضيات جسدانيّة معيّنة. وفي الحقيقة إن دفاع فايغل عن موقف نظري معين هو أكثر **حبكة** engagée بكثير مما قد يبدو على السطح. نقرأ عند نقطة على درجة عالية من الأهمية من مناقشته: «أنا أميل إلى الإيمان إيماناً قوياً بجدوى برنامج البحث الجسداني (الذي يشمل شروحات مجهرية micro-explanations من أجل علم الأحياء وعلم النفس (MP. p.376). إنه يحمل هذا الاعتقاد لأنه مقتنع بأن «القوانين الفيزيائية (الجسدية) تكون (أو ستكون) كافية لإنتاج سلسلة من التفسيرات العلمية الشاملة بشكل مقصود. هذا هو السبب في أن بمقدورنا أن نتكل على «البحث العلمي المستقبلي «لإثبات كفاية» التفسيرات

الفيزيائية (الجسدية)»(MP.p481) . مع ذلك، إن مناقشة فايغل ليست محصورة بالهموم الإبستمولوجية تحديداً. فمن حين لآخر، يميل إلى دمج منطلق معرفي محض مع موقف أكثر تحدياً بكثير. في فقرة تلخص موقفه العام، على سبيل المثال، يشدد في منهجه على أن «الجسدي» يفسر **كنظام** مفاهيمي، أو **بمثابة** الوقائع التي **يصفها**. (MP.p.474). وعلى الصفحة نفسها نجد أيضاً أن «القوانين الأساسية للكون» هي قوانين **فيزيائية**.

- في مقالة فايغل [الجسدانية، وحدة العلم وأسس علم النفس] لا تتبدل فرضياته حول المنظور الجسداني. على العكس من ذلك، تصبح فرضياته جزءاً أساسياً من تفسير للعلم يجب فهمه لتقدير موقفه من تحليل العمليات العقلية.

إن فايغل يعتنق، قبل كل شيء، «تصوراً أحادياً» للمعرفة العلمية - «وبالتالي، للكون، بمعنى ما» (من الواضح **أنها** ملحق ميتافيزيقي عديم الأهمية بأي حال من الأحوال) [physicalism p.266] يوجد أساساً علم واحد فقط، وذلك من منطلق ميثودولوجي (منهجي) ومن منطلق الغايات **النومولوجية** المراد تحقيقها. إنه كذلك (علم) **تجريبي وحسي**. أي أنه يقوم على «أسبقية الملاحظة الحسية»: «إن الخبرات الحسية هي مؤشرات على حالات «خارجية» لشؤون أكثر موثوقية بكثير من الأفكار أو الصور أو الرغبات أو العواطف أو **المعطيات** data اللاحسية، الأخرى (ibid,pp.229). وفي الوقت ذاته فإن العلم يعزو دوراً حاسماً إلى الإجراءات procedures المنطقية والصورية، ضامناً بذلك الصرامة الضرورية للمسعى العلمي. من منطلق تفسيري، يتبنى فايغل ويعطي الأولوية للنماذج models التي تقدمها العلوم الفيزيائية وذلك لأنه مدرك جيداً لـ «نجاحها المؤثر» (ibid.p.266). إن هذا الموقف «الجسداني» يبرهن أيضاً على الحاجة إلى وجود السيطرة البين - ذاتية intersubiective والعلنية (وهي خاصية مميزة للفروع المعرفية الفيزيائية) التي يشعر بها أي برنامج بحث جدير باسم «علم». إن «الموضوعية التي لا غنى عنها للمعرفة العلمية تتقاطع تماماً مع هذه السيطرة» (ibid,pp.227-470 and passim). لكن المفاجئ على نحو خاص وفيما يتعلق بتفسير فايغل للعلم هو طبيعته الشاملة، الضد ذاتية. بالنسبة لفايغل، إن المعرفة «الحقيقية» لا يمكن أن تكون سوى العلم - علم ذا

اتجاه جسداني. ولما كان فايغل مؤيداً حازمًا لما يسميه (على صواب) «تفاؤلية علمية»، فهو يعلن صراحة وبشكل قاطع أن «لا يوجد شيء في عالم الوجود عصيٌّ، من حيث المبدأ، على الفحص والاستكشاف عن طريق المنهج العلمي (ibid.p.256) إن ماهو مطلوب هو أن يزود العلم نفسه بالأسس (الجسدانية) الصحيحة وأن يحرر نفسه من كل العناصر الغريبة. بهذا الخصوص، يبدو أن فايغل يعدّ أن من الممكن، وحتى لا يمكن الاستغناء عن، أن يدخل إبستيمته episteme نظيراً analogon لما أسماه بوبر محك التمييز criterion of demarcation. إن فايغل، مثل بوبر يحاول أن يحفر خندقًا حول جدران المعرفة «الصحيحة». إن قلعة هذه المعرفة لا تسمح بالدخول إلا لتلك البيانات المحملة بـ «امتلاك المعنى الحقيقي»: بهذه الطريقة من الممكن تجنب «الأسئلة التي لايمكن الإجابة عليها» (ibid.p.238). في المقام الثاني، لايعترف فايغل سوى بالفرضيات المفتوحة على الإثبات البين- ذاتي العلني: فالجسدانية، كما يؤكد، «تستبعد البيانات ذات المعنى من الناحية العلمية التي أمكن إثباتها موضوعيًّا **فقط**» (ibid.p.230). ولما كان بوبر popper قد كتب بالتحديد في سيرته الذاتية أنه أنشأ فلسفة العلم الواقعية والموضوعانية objectivist الخاصة به كرد ضد مخاطر «النسبويّة» relativism، فإن فايغل، وبوحي جزئي من مثل مشابهة، يعلن أن التحديدات الضيّقة المفروضة على معرفته - إنما تمثل لأوامر الحماية و«نزعة المحافظة» concervatism [sik]: وهو المبدأ الذي «بدونه ستكون المعرفة العلمية غير محمية ضد أخطار التأمل الذي لا أساس ولا حدود له» (ibid.p.240).

الخبرة الذاتية والكيفية وعلمها

نظراً للمقدمات الملخصة أعلاه، ليس مفاجئًا أن يكون فايغل قد رأى أن المشكلة الإبستمولوجية الأكثر خداعًا إنما تنبع من داخل حقل علم النفس. هذا الحقل يدل، في الحقيقة، على بعد الخبرة البشرية الذي يبدو متميزاً بكونه ذاتيًّا

وخصوصياً (وكذلك بكونه فردياً وكيفياً). إن الصعوبات الناجمة تبدو جدية تماماً: «لو وجد حقل للخبرة المباشرة يكون سرياً ومغلقاً بشكل جذري، أي معزولاً ومحجوباً بشكل مطلق، وبالتالي يتعذر بلوغه بشكل كامل حتى من خلال أكثر الطرق مواربة إلى الاختبار من قبل أفراد آخرين، عندئذ، بهذه الخصيصة، تحديداً لا يمكن لهذه الخبرات المباشرة أن تكون أو أن تصبح مادة موضوع لأجل **العلم** (ibid.p.236).

- هل من الممكن، إذاً، أن يكون من الضروري القبول بوجود بعد للواقع يتعذر بلوغه بالاستعلام العقلاني والمعرفي؟ أم هل ينبغي علينا التسليم بوجود **معرفة** سايكولوجية **لا علمية** non-scientific؟ بالتأكيد لا. لحسن الحظ أن الفحص المتأني للمشكلة يسمح لنا، تبعاً لفايغل، بالتغلب على المأزق. إن المقدمة العامة لنظريته هي أن «كل شيء يوجد، كل شيء **يحدث** في العالم، يجب أن يكون من الممكن إحالته بهذا الشكل، بشكل مباشر أو غير مباشر، إلى أحكام فيزيائية (أو يجب أن يكون قابلاً للاستعلام الفيزيائي، بالمعنى العريض). من المثير للجدل أن الكون البشري لا يمكن أن يستثنى من هذا المبدأ. لذلك فإن كافة مكونات وأحداث هذا الكون يجب، على الأقل **من حيث المبدأ** أن ترد إلى - أو أن «تحل» resolved في - دالات فيزيائية (أو، مرة أخرى، يجب أن تكون قابلة للتحليل بالمصطلحات الفيزيائية). هذا يستتبع، بالنسبة لفايغل، أن الخبرات الافتراضية apriori البعيدة عن متناول العلم لا توجد إلا في مخيلة الفلاسفة المتخلفين عن ركب العصر أو في التمتمات المكروبة للوجوديين» (ibid.p.260).

بناء على هذه الافتراضات يشن فايغل هجومه على الذاتي والخصوصي (السري)، كما على الخواص المميزة أو الوظائف أو الأبعاد الأخرى للحقل الإنساني التي كانت تقليدياً غير قابلة للاختراق بالمسبار العلمي: إنها الكيفية والغائيّة teleology، الاختيار والإرادة الحرة، المعنى والقصد وحتى الدين والتصوف.

- إن طبيعة الهجوم هي طبيعة **إزالوية** eliminationist أو **إختزالوية** reductionist. لا توجد الذاتية والخصوصية بحالة نقيّة: «إن الفلاسفة التحليليين

قد جادلوا، بشكل مقنع إلى حد ما وبطرق مختلفة، بأن الخصوصية أو الذاتية المطلقة التي تشكل لبعض الفلاسفة (الـ) محك للعقلي هي فكرة أنجبتها الالتباسات وهي حبلى بالتعقيدات غير القابلة للحل» (ibid.pp.230-1). يمكن اختزال الكيفيات qualities إلى كميات quantities؛ واختزال العالم الغائي إلى عالم الأسباب (ibid.p.253). حتى أفعال الاختيار والإرادة الحرة ذاتها يجب إعادة تعريفها ضمن إطار سببي يسلط الضوء على الوظائف المقررة لـ «شخصيتنا الأساسية» ولـ «مصالحنا» التي يمكن التحقق منها تجريبياً والتي تكون أسباباً كافية بذاتها لأجل القيام بالفعل (ibid.p.253-4). فيما يتعلق بالخبرات الدينية والصوفية (التي تعد أبعد ما تكون عن مقولات وتفسيرات العلم)، يزعم فايغل أن «أغلب علماء النفس واثقون إلى حد ما من أن الدليل المتوفر يشير إجمالاً في اتجاه التفسيرات المصاغة ضمن الإطار الراهن للانتظامات regularities السايكولوجية (والسوسيو- ثقافية) ولن يغامروا بإدخال مقولات مختلفة أساساً» (ibid.p.227). وأخيراً، إن المعاني والمقاصد (بالمعنى الأوسع للكلمة) بعيداً عن الانتماء إلى حقل ميتا- رصدي، ميتا وصفي وميتا- حتمي، قابلة للانحلال في، أو قابلة للتماهي بـ، **الحقائق الحسية والصلات السببية**. إن فعالية المقاصد، يكتب فايغل، يجب شرحها تماماً كما هو الحال مع الاختيار، «بطريقة منسجمة مع «**المبادئ الفيزيائية**» (ibid.p.254). أما فيما يتعلق بمشكلة المعنى، يعترف فايغل، من ناحية أولى أن «المقولات الجسدانية» لا يمكن تطبيقها على «جوانبه المعيارية»، لا بل إنه يشدد، من ناحية أخرى، على أنه إذا تمت مقاربة المعنى والدلالة reference والقصدية intentionality كحقائق تجريبية أو كأفعال، «عندئذ فإن هذه المفاهيم تنتمي إلى العلائم **الوصفية** ولا تنشأ أية مصاعب لا يمكن تذليلها» (ibid.p.251).

لشرح إمكانية المعرفة حصراً بالأدوات العلمية للرصد الفيزيائي والتسلسل السببي لأي واقع إنساني- حتى الأكثر تعقيداً، بلغة المعاني والمقاصد والرموز والشعائر، ... وهلم جرا - يستعمل فايغل مثالاً ذا أهمية إلى حد ما: إنه مثال «العالم الأعلى المريخي» Martian super-scientist:

[إن العالم الأعلى المريخي الذي لم يشترك بأي شيء من ذخيرتنا البشرية من المعطيات المباشرة لا داعي للقول إنه كان بمقدوره (على نحو يمكن تصوره) أن يحقق وصفًا سلوكيًّا وفيزيولوجيًّا عصبيًّا كاملاً للحياة البشرية. فمن غير الممكن ألا «يعرف بالإطلاع» كيف تكون الألوان، وكيف يكون الشعور بالألم، ما الذي «يعنيه» أن يمر بتجربة «الشفقة» و«التوقير» و«الندم». . . إلخ. إن المريخي قد يكون مفتقراً تماماً إلى خبرات من نوع الشفقة والإجلال، وبالتالي يكون عاجزاً عن «فهم» (التعاطف مع) ما يجري في الاحتفال بذكرى - لنقل هدنة - ولكن ذلك لن يجعل من المستحيل بالنسبة له من حيث المبدأ أن يعطي وصفًا كافيًا تمامًا لسلوك جماعات بشرية معينة في الحادي عشر من تشرين الثاني في الساعة الحادية عشر صباحًا(ibid.pp.257-8)].

في السطور المحذوفة من هذه الفقرة يؤكد فايغل أن «العالم البشري الأعمى خلقيًّا، المزود بالأدوات الضرورية وبالذكاء كان بمقدوره أن يحقق ليس فقط معرفة كافية «بفيزيّاء الألوان» بل يحقق أيضًا شرحًا علميًّا لـ «إدراك وتخيل الألوان»(ibid.p.257)، هذا الجزم كان من الممكن أن يكون صحيحًا ضمن حدود معينة، من حيث المبدأ. مع ذلك، يجب أن نكون حذرين لئلا نفترض (كما يبدو أن فايغل يفعل) أن هذا يعني أن العالم يحرز المعرفة **بكل جانب** من الحدث قيد البحث.

ردًا على ذلك، لاحظ هوارد روبنسون بشكل صحيح تمامًا أنه بالرغم من أن العالم الأصم قد يعرف **فيزيولوجيا** السمع كاملاً، إلا أن هذا لا يقتضي ضمنًا أنه سيمتلك **خبرة** السمع (Robinson 1982, p.40). في الحقيقة، من الواضح تمامًا أن الخبرة الملموسة بالسمع تشمل ليس فقط عملية عصبية- عضلية محددة، بل تشمل أيضًا **الطرق** (السايكولوجية، الرمزية، الثقافية، الوجودية) التي تمتلك بها الذات تلك الخبرة. في الواقع، إن **الذات** هي التي تسمع، وليس **الأذن**: وهو مايبدو، بالمقابل، الدال الأول للتفسيرات التي تهم فايغل. إن نورمان هانسون N.Hanson

لاحظ مرة- رداً على شكل معين من الإختزالوية - أنه ليست **العين** هي التي تبصر، بل **الشخص** (Hanson. 1958). وكان يقصد بذلك عموماً، مع كل الاحترام اللائق للتحليلات المجهرية الفيزيولوجية، أن الوظائف **النفسية** أيضاً يجب أن تفحص في سياقاتها الصحيحة. عندما أستمع إلى سيمفونية ماهلر، على سبيل المثال، فإن ما ينبغي علي أن أخذه بالحسبان ليس فقط أداء عضو فيزيولوجي محدد، بل كذلك الحساسية الموسيقية والثقافة اللتين استمع بهما إلى تلك السمفونية (لقد زعم في الواقع، أنه حتى بفرض وجود أعضاء حاسة سمع مماثلة تماماً، فإن الأفراد الذين يفتقرون إلى الخبرات والكفاءات سوف يدركون **نفس** الرسائل السمعية **بشكل مختلف**).

بالعودة إلى الفقرة المذكورة أعلاه، يكون من الواضح أن أكبر مشكلة تنشأ عندما يتم إخضاع الوظائف النفسية الأكثر تعقيداً للفحص. «إن عالم النفس السريري المحروم من قطاعات معينة في مجال الخبرات الانفعالية»، يقول فايغل، «سيكون قادراً، من حيث المبدأ، على إدخال المكافئات السلوكية والفيزيولوجية-العصبية لهذه الانفعالات (غير المألوفة بالنسبة له) في سايكولوجياه للآخر»(physicalism).

إن هذا الإحياء المفاجئ للسلوكية من جانب فايغل قد يثير موانع قليلة. فإلى أية درجة يمكن لعالم النفس **الجاهل** تماماً بظاهرة الانفعال (السايكولوجية) أن يدرك شيئاً كالانفعال؟ عرضياً، هذا النوع من الأسئلة هو بالضبط ما وجهه سارتر (انظر مقالة [Equisse d'une theorie des emotions] في الوقت نفسه تقريباً الذي كان فايغل يقوم باستعلاماته الأولى في الـMBP (Sarter, 1939). ومن المؤكد، بالأحرى، أن المسألة هي أكثر حسماً حتى بالنسبة لعالم من المريخ (بغض النظر عن مدى كونه «أعلى» super).

- إن الجواب لا يمكن أن يكون إلا كالتالي، أو على الأقل هكذا يبدو. إذا لم يكن لدي أدنى خبرة بالانفعال، فإنني ببساطة تامة **لن أكون** قادراً على تحديد ماهية الانفعال لدى شخص آخر. لن أدرك سوى مجموعة من الأفعال (التصرفات) أو

الأحداث بحيث سيكون من الصعب إلى درجة قصوى بالنسبة لي أن أميز شيئًا مثل «الانفعال». إن فايغل نفسه يقر بأن هذه النقطة مفهومة جيداً عندما يصرح بشكل غير متوقع إلى حد ما، أن «بعضًا من أساس الخبرة المباشرة يكون، في الواقع، ضرورياً» (ibid.p.257). مع ذلك، إن هذا «الأساس» لايمكن إقحامه بسهولة في الإطار النظري لفايغل لأنه سيغير بشكل جذري الفرضية الخاضعة للدرس. ثمة اعتراض آخر يمكن أن يثار على العموم ضد السلوكية: كيف بمقدوري، أنا العالم، مهما أكن قديراً في فيزيولوجيا الانفعالات، أن أفهم **المعنى** الذي يتضمنه الانفعال بالنسبة للشخص الذي يشعر به؟ وكيف سأعرف ما إذا كان الشخص يشعر فعلاً أو أنه يتظاهر فحسب بأنه يشعر به؟ للوصول إلى هذا الفهم- الحاسم، ينبغي أن نؤكد، لأجل الاستيعاب السايكولوجي لظاهرة «الانفعال» (إلا إذا تم اختزاله إلى مجرد قوى **موجهة خارجية** external vectors للانفعال ذاته)- فإنني بحاجة إلى عناصر معرفية لا يمكن أن يوفرها فهم المتلازمات السلوكية والفيزيولوجية المحضة للانفعال.

إن القسم الأعظم من فقرتنا هذه يستحق اهتماماً خاصًا. يبدو فايغل مقتنعًا بأنه من الممكن بالنسبة لمريخي يفتقر «كليًا» إلى الخبرة بالمهابة أن يرصد (بمعنى تعريف ماهية وإدراك حدث معين بشكل مفاهيمي) احتفالاً مدنيًا.

- هذه هي بشكل محتمل النقطة التي تبدو عندها حدود النزعة الرصدوية observationism لفايغل بالشكل الأكثر وضوحًا. استجابة لمواقف من هذا النوع كان ثمة اعتراض مفاده أن الرصد هو أبعد من كونه مجرد فعل تجريبي، أي أنه لا يكفي امتلاك قدرات كبيرة (حتى لو كانت مريخية) في هذا الحقل من الإدراك الحسي وهلم جرا كي يتم تمييز واستيعاب الحدث (س) بعدّه **الحدث س**. أي أن نقول أن هذه العملية الأخيرة تتطلب (من بين أشياء أخرى) نوعًا من الفهم المسبق، مفهوماً للرصد observandum- أو بمعنى ما، **ثقافة** بكاملها. في الواقع، إذا لم أكن **أعرف** بطريقة ما، ما الذي سأرصده، فكيف أستطيع أن أرصده؟ هذه النقطة تبدو حاسمة بشكل خاص في الحالة قيد الدرس. أو لنصفها بشكل تركيبي

نوعًا ما، بدون إطار مرجعي ميتا-رصدي، بدون **نظرية**، بدون خبرة بأساطير وطقوس معينة، كيف لعالم فايغل، بالرغم من كونه عالمًا أعلى (خارقًا) من المريخ، أن يميز عيدًا دينيًا مدينيًا كعيد ديني مديني؟

- والأكثر من ذلك، يزعم فايغل أيضًا أن كائنه المريخي قادر على إعطاء «تفسير سببي كافٍ تمامًا لسلوك الجمهور في العيد الديني هذا.

كل هذا من الصعب أن يكون قابلاً للتصديق ويكشف مرة أخرى عن وجود تقييدات إبستمولوجية محددة. في الواقع إن الفرضية التي يقدمها فايغل تقتضي ضمنًا:

- تصورًا «اختزاليًا» (فيزيائيًا وواقعيًا) للسلوك؛
- تصوّرًا «موضوعانيًا» و «أحادي المعنى» للسببيّة.

فيما يتعلق بالنقطة الأولى، واستناداً إلى توكيدات فايغل، ما يفعله الفرد لا ينبغي أن يتكون سوى من المقومات (المكونات) السلوكية **المرئية** والأسباب الفيزيائية المباشرة. في الحقيقة، إن المريخي، تعريفًا، لا يستطيع أن يدرك سوى الأحداث الفيزيائية القابلة للرصد. بالمقابل، فإن السلوك - بمعنى ما يحدث بشكل فعلي وظاهراتي - يتضمن أيضًا شيئًا من قبيل الدوافع والمقاصد التي تحرض الشخص على التصرف بطريقة معينة.

خلافًا لذلك لا ينبغي علينا أن نتعامل مع سلوك (ينتمي إلى حقل الأنثروبولوجيا النفسية ونظرية الفعل)، بل مع دال مختلف تمامًا: **الحركة** movement، (ينتمي إلى حقل الفيزيولوجيا) كما يمكن للمرء أن يقول. كمثال يمكن أن يساعد في توضيح الفرق بين هذين «الرمزين». عندما أرى إنسانًا يركض، إذا قيدت نفسي (كما يجب على المريخي أن يفعل) بالرصد الواقعي المحض لا يمكنني أن أدرك شيئًا سوى حدث حركي معين. ولكنني إذا كنت على اطلاع على مستوى ميتا-رصدي على العادات الخاصة للحياة فإنني سأتوصل إلى فهم

مـختلف وأكـثر تعقـيداً لذاك الحـدث : على سبيل المثال سأتوصل إلى إدراك أن الشخص **يعدو** . ختاماً لمناقشتنا لهذه النقطة الأولى : بما أن المريخي مرغم على فهم **الحركات** الفيزيائية بالمعنى العريض latu sensu فقط، فإنه سيكون عاجزاً عن فهم كونه شاهداً على **فعل اجتماعي** معقد أو طقس. إن النقطة الثانية تتطلب منا دراسة ما إذا كان المريخي المجهز بقوى رصدية لوحدها (مع أنها متطورة بشكل استثنائي) سيكون قادراً على إيجاد تفسير سببي للحدث المرصود. من منطلق معين، قد يكون ذلك ممكناً. لكنه سيكون شرحاً مقولباً بشكل كلي وحصري على ملموسية الحقائق التجريبية وتسلسلاتها الموضوعية المرئية. كشرح للسبب، سيكون ذلك ناقصاً في الواقع : فكم عنصراً من العناصر الحاسمة (الميتا - تجريبية) للروابط السببية المؤثرة في سلوك جماعات الكائنات البشرية سوف يتم استبعادها في الواقع؟ إن عدم دراسة فايغل لهذا الجانب يظهر أنه يتبنى تصوراً «موضوعانياً» للتفسير السببي، تصوراً هو إلى حد كبير لا يأخذ بعين الاعتبار الأنظمة الانتقائية، التفسيرية والبراغماتية **للذات** (أنظمة ميتا - تجريبية، موجهة بهدف، محملة بالمعنى sinnge-bende لايمتلكها المريخي بالطبع).

- كما قلنا، فإن نموذج فايغل للتفسير السببي ليس **موضوعانياً** فحسب، بل هو أيضاً **أحادي المعنى** . هذا معناه القول إن ما يقترحه ليس مجموعة من التفسيرات السببية **المختلفة** التي يمكن إعطاؤها من أجل سبب خاص (مجموعة يمكنها، طبعاً، أن تشمل أيضاً وصفاً سلوكياً، فيزيولوجياً عصبياً) بل هو نوع **وحيد واحد** من التفسير. في الواقع، من الصعب أن يكون خلافاً لذلك، نظراً لأن نموذج فايغل للتفسير ليس عملية ذهنية يؤديها أشخاص يتصرفون وفقاً لمصالحهم وأغراضهم المختلفة (في صيغة الجمع). إنه بالأحرى، وبالأساس، سجل لمعطيات وتسلسلات لمعطيات تنتمي إلى أجزاء الموضوع pars object : إن السببية **موجودة**، مطمورة في الموضوعية، وهي تتكشف وفقاً لخطة إفرادية تتبعها بالضرورة وبشكل أبدي، ظاهرة **طبيعية** . ليس صدفة أن فايغل يعلن، في مقالة هامة، أنه يلتزم **بالطبيعانية** naturalism (1960 Feigl). في السياق الراهن فإن ها يعني أنه يفسر الأحداث

السلوكية للأفراد في احتفال تشرين الثاني ليس **كأفعال بشرية** معقدة موجهة بهدف ومتمايزة من حيث الدافع، بل **كظاهرة طبيعية** أحادية المعنى، مشروطة بقانون وغير متمايزة سببيًّا.

ثمة ملاحظة أخرى ينبغي ذكرها بخصوص التفسير السببي «الكافي تمامًا» الذي يفترض بمريخي فايغل أن يكون قادراً على تقديمه. إن مفهوم «الكفاية التامة» يثير، في الحقيقة، مشاكل الدقة القصوى. في الواقع، عندما نتكلم عن «كفاية» شيء ما يبدو من المفروض علينا أن نحدد **لأي غرض ومن أجل من** يكون (أو لا يكون) ذاك الشيء كافيًا، وبأي وضع وفقًا لأية حاجات ومصالح. مع ذلك فإن فايغل يتجاهل كليًّا أسئلة من هذا النوع. هذا التجاهل يبدو مرتبطًا بعدم رغبته في أن يضمّن العملية التفسيرية إشارات (إحالات) إلى السياقات والأغراض **الذاتية**، وبعدم اقتناعه، فيما يتعلق بالظواهر البشرية بأنه يوجد تفسير علمي **واحد فقط**: ذاك التفسير الذي يعطي الأولوية للمكونات «الجزيئية» الأولية لهذه الظواهر، أي لـ«مستوياتها المجهرية» الفيزيولوجية، إن مفهوم فايغل للتفسير، إذًا، هو مجرد تفسير **طبيعي** لـ«الحقائق» التي تعدّ، كما رأينا، بمثابة حقائق **طبيعية** جوهريًّا. إذا كان هذا هو الحال فليس من الصعب أن نفهم لماذا يستخدم مفهومًا للكفاية وصفيًّا و«موضوعيًّا» (بدلاً من المفهوم التقييمي و«الذاتي»). بالنسبة له، في الحقيقة، إن التفسير «الكافي تمامًا» هو ببساطة التفسير الذي يبلغ القاعدة الطبيعية لسلوك التفسير explanadum ذاته، عندما تكون السلسلة السببية المسؤولة خارجيًّا (فيزيائيًّا) عن التفسير قد تم تحديد ماهيتها.

تفسير العقلي وقابليته للتماهي بالجسدي

مما يقبل الجدل أن هم فايغل الرئيس ليس سايكو- أنثروبولوجيًّا بقدر ما هو نظري وإبستمولوجي. فالمشكلة التي يطرحها تتعلق من ناحية أولى بصحة وشرعية استعمال مفهوم خاص - العقلي - في ممارسة المعرفة؛ ومن ناحية أخرى بمسألة

العلاقة المعقدة بين العقلي والجسدي (وهذا المفهوم لا يستعمل بدون التباس عندما يستبدل غالبًا بمصطلحات يمكن بصعوبة عدّها مترادفات، مثل «جسدي» «دماغي»، «عصبو - فيزيولوجي»). هذا يستتبع أن فايغل بحاجة إلى الدفاع، مبدئيًّا على الأقل، عن «الاتساق النسبي، عن الاستقلال النسبي للعقل، والذي بدونه سيكون من المستحيل صياغة المسألة بهذا الشكل المكون من جزئين. يمكن النظر إلى بعض توكيدات فايغل بخصوص العقلي في ضوء هذه الحاجة. فالحالات العقلية موجودة. وهذه الحالات يجب تفسيرها كـ«وقائع حقيقية» يستدل عليها عن طريق «مجموعة جزئية (صغيرة جداً) من المفاهيم الفيزيائية» وتمارس نشاطًا فعالاً من الناحية السببية (MP, P.474) بالتلازم مع ذلك، يجب عدم إنكارها أو إزالتها مسبقًا apriori بل، بالأحرى، يجب إخضاعها لفحص دقيق سيؤدي، إذا كان مناسبًا، إلى مماهاتها بالحالات الجسدية.

على كل، إن التفحص الأدق يكشف أن معالجة فايغل للعقل غير كافية ومبتسرة إلى درجة قصوى. في المقام الأول، إن جرده للحالات والوظائف التي تغطيها صفة العقلي هو جرد خاطف أكثر مما ينبغي ومشوش إلى حد ما. وعلاوة على ذلك، فإن قائمته لا تقدم سوى شرح تخطيطي لخصوصيات هذه الحالات والوظائف. لكن ما هو غير مرض بشكل خاص هو موقف فايغل إزاء طبيعة العقلي ككل. إنه، بشكل أساسي وببساطة، يعيد فحص السمات الرئيسة التي تعدّ مميزة للعقلي (بشكل عام جريًا على الأدبيات الفلسفية والسايكولوجية ذات النزعة المضادة للمادية) ويحاول أن يثبت أنها ليست كما تبدو عليه. بعبارة أخرى، عندما يتم تحليل العقلي بدقة كافية، يمكن إظهار أن العقلي يمتلك (أو أنه ليس وحيداً في امتلاك) تلك السمات التي كانت تنسب إليه تقليديًّا، أو أن وجودها لا يخلق المشاكل التي ألح الكثيرون على التأكيد عليها.

وهكذا، تكرس صفحات قليلة من كتاب [العقلي والجسدي] لطمأنة القارئ إلى أن العقلي ليس ذاتيًّا لأن ما تدعى بالظواهر الذاتية يمكن جعلها موضوعية (يمكن موضعتها) بسهولة إلى حد ما بطرق وأشكال مختلفة تمامًا مثل الظواهر «الأخرى» (MP. pp.397-8) إنه ليس **خصوصيًّا** (سريًا) private نظراً لأن لا شيء (كما نعرف

تماماً)، من حيث المبدأ، مغلق لا يمكن بلوغه عن طريق المعرفة العلنية. وعلاوة على ذلك، بما أن اللغة هي وسيلة اتصال بين - ذاتية intersubjective (وهو تعبير خصوصي كليًّا)، أي بدون عنصر يتجاوز الدائرة الشخصية تحديداً - فإن هذه اللغة لا يمكن أن توجد بالتعريف (MP,pp.398-404). وإن العقلي أيضًا ليس لا مكانيًّا non-spatial، كما يبدو أن فايغل يشعر (وهو الذي يقحم تمييزاً هاماً بين (الفراغ) الظاهراتي والفراغ الفيزيائي، لكنه لايطبقه بعدئذ بشكل متساوق) بأنه من الممكن التكلم عن **بعد** dimension، وحتى عن **تموضع** localization لحالات **عقلية** (حيث أشعر بحماس خاص) (MP,pp.406-9). إن العقلي أيضًا، يتابع فايغل، ليس **كيفيًا** qualitative، كنقيض للطبيعة **الكمية** للجسدي: ليس **فقط لأنه** من المعقول أن نتكلم عن «كميات عقلية» أي أن نعزو «مقاسات» ssize محددة إلى الظواهر العقلية (كما عندما نقول إن ألمًا واحداً هو أكبر من الألم الآخر، أو أن حالة الغيرة تتزايد) (MP, PP.409-11). أخيراً، إن العقلي ليس **غائيًا** teleological (أي موجهًا نحو هدف) أو كليانيا holistic (أي غير قابل للاختزال إلى أجزائه المكونة له) أو طارئًا emergent (أي يمتلك خواصًا غائية من مكوناته) أو على الأقل، إن هذه الخواص **لم تعد**، أو **ليست بشكل** مختلف، مميزة للعقلي أكثر من تلك الخواص المميزة لعمليات طبيعية أخرى معينة. في كل الأحوال، وتبعًا لفايغل، إن العلم الحديث قادر على التعبير عن كل هذه السمات بلغة فيزيائية أو وفقًا لتراكيب الحديث قادر على التعبير عن كل هذه السمات بلغة فيزيائية أو وفقًا لتراكيب فيزيائية- نظرية.

ليس من الضروري الإسهاب أكثر من ذلك في الحديث حول هذه المزاعم. إن الأهم من ذلك هو إدراك الغرض الذي يوجه موقف فايغل. إذ أن هدفه هو أن يبين أن قطبي الثنائية السايكولوجية التقليدية- إذا ما حُلّلا بشكل صحيح- يكشفا غن قرابة جوهرية. بهذا الخصوص، فقد أكد فايغل تماماً أن «الوصف العام للظواهر العقلية بلغة جسدية (فيزيائية) يبدو أنه لا يواجه أية اعتراضات «ميتافيزيقية» غامرة (Physicalism. p.254). إذا كان ذلك صحيحًا، يبدو من الممكن، عندئذ، على الأقل من حيث المبدأ، استنباط برنامج متماسك لأجل مماهاة العقلي بالجسدي.

كما ذكرنا أعلاه، فإن فايغل يقسم هذا البرنامج إلى ثلاثة أقسام متميزة: مجمع الخبرات الحسيّة (الإحساسية) ومجمع الوظائف الفكرية (الحكمة) ومسألة وعي الذات (الذاتية). في حقيقة الأمر، إن فايغل في كل من [**الجسدانية**] و[**العقلي والجسدي**] يدرس بشكل موجز المشاكل المرتبطة بالحكمة والذاتية. من بين أسباب أخرى، كان مدركًا بشكل مرجح أن المعطيات العلمية حول هاتين الدائرتين هي معطيات ضئيلة أكثر مما ينبغي. مع ذلك، ينبغي أن نشدد على أن ذلك لا يمنعه من اتخاذ مواقف حاسمة نوعًا ما في أكثر من مناسبة. لذلك، على سبيل المثال، يزعم واثقًا أن الذكاء، وهو الوظيفة الأساسية للحكمة، هو «قابل للتعريف بشكل واضح بلغة فيزيائية» (MP,pp.424) (هنا يشعر المرء بصدى النتائج المؤثرة التي تم تحقيقها عن طريق السيبرنتيك وبرامج البحث الأخرى بخصوص الاستنساخ الفيزيائي لبعض السلوكات الذكية). ثمة مواقف أكثر إيحاءً، حتى، يتم تبنيها حول وعي الذات (الفردية) selfhood. فمن ناحية أولى، يبدي فايغل اهتمامًا قليلاً بفحص السمات المتعددة الأشكال للذات (النفس) self والوعي (الإدراك) awareness (في الواقع، إنه يميل إلى رفضها أو تجاهلها). ومن ناحية أخرى، يشدد على إمكانية التفسير المادي الفيزيولوجي العصبي لهذا البعد. وهذا صحيح خصوصًا فيما يتعلق بفهمه للتنظيم المعقد للذات (النفس). ولكنه صحيح أيضًا، بشكل أكثر عمومًا، من أجل كافة خواص وتراتيب الذاتية subjectivity، «بما في ذلك التي يعزوها المحللون النفسانيون إلى الأنا الأعلى». هذه الخواص، نقرأ في فقرة على درجة عالية من الأهمية، «تنطبق بشكل محتمل جدًا على (أو إنها حسب رأيي، متطابقة مع) أنماط معينة ثابتة نسبيًا من البنى والوظائف الدماغية (MP,pp.400-1).

حتى الذات اللا واعية لا تقدم أية مشكلة بالنسبة لفايغل: يكتب قائلاً إن الوظائف التي تنسبها نظرية التحليل النفسي إلى الهو id والأنا ego يمكن تفسيرها جيدًا بافتراض أن أقسامًا محددة من العمليات الدماغية تكون معطلة (وهذا يوازي قولنا **مكبوتة**) من مناطق الوعي والإبلاغ اللفظي»(MP.pp.461). وبالرغم، طبعًا، من أنه لا يزال من غير الواضح إلى أية بنى عضوية يمكن اختزال مفاهيم الأنا،

الهو، والأنا الأعلى، «فإنه من المحتمل جداً أن لا تظهر المفاهيم السايكولوجية سوى بمثابة تقريبات approximations أولى غير مقنعة حالما تتم معرفة الحقائق الفيزلولوجية العصبية المفصلة بشكل أفضل (MP,pp.481). مرة أخرى يبدو أن فايغل يقترح نسخة «أنطولوجية» للظواهر النفسية ولتفسيرها (يميل إلى الكلام أساساً بلغة **الحقائق والعمليات**) وحتى أنه لا يأخذ بالاهتمام إمكانية أننا في حالات معينة قد نتعامل مع مفاهيم نظرية أو صور رمزية لا تعبر عن حقائق **جسدية (فيزيائية)** بقدر ما تعبر عن **معانٍ**. إنه يميل مسبقًا إلى تحويل **مفاهيم** معينة إلى حقائق، وتحويل **معاني** senses معينة إلى دالات فيزيائية.

«الإحساس» ومماهاة «الأحاسيس الخام» بالعمليات العصبية

إن مناقشة فايغل للإحساس تستند أيضًا إلى الافتراضات النظرية أكثر مما تستند إلى الدليل التجريبي والحجة. مع ذلك، فإن هذه الفرضيات ذات أهمية جديرة بالاهتمام نظراً لأنه هنا، في هذا السياق، يبرز تصور فايغل للتماهي بأقوى أشكاله. إن فرضيته الأساسية هي أن «الأحاسيس الخام» (تعبير مأخوذ من تولمان يدل على الإحساسات الأولية الفجة) تكون قابلة للمماهاة تجريبياً بدالات referent بعض المفاهيم الفيزيولوجية العصبية» (MP,p.445 التشديد من المؤلف). من منظور واقعي، يجادل فايغل، يكون من المعقول تمامًا أن نشرح كيف يحدد الجرس الإحساسات السايكو - ذاتية (البصرية، اللمسية، السمعية. . . . . إلخ) بواسطة ظواهر فيزيائية وموضوعية ينتجها الجرس ذاته (MP,p.425). قد يعترض المرء بأن هذا المثال لا يفسر التماهي بقدر ما يفسر **إنتاجًا** لـ (أو **ترابطًا** بين) سبب ونتيجة. لكن فايغل، في مكان آخر، يبرز بقوة أكثر ميلاً لصالح التماهي. فهو يزعم، على سبيل المثال، أن «حالات الخبرة» التي تمر بها الكائنات البشرية الواعية. . . . تكون متماهية بجوانب معينة [شكلية بشكل افتراضي] من العمليات العصبية في تلك

المتعضيات organisms (MP,p.446) وفقًا لذلك، يصح القول بأن عمليات دماغية معينة تكون متماهية بـ أحاسيس خام مخبورة وقابلة للمعرفة بالاطلاع (MP,p.457). ويضيف فايغل «لو كان بمقدور أخصائي فيزيولوجيا الدماغ أن يستقصي عمليات دماغي ويصفها بالتفصيل الكامل، لكان بمقدوره عندئذ أن يصيغ مشاهداته بلغة فيزيولوجية عصبية، ولكان بإمكانه حتى أن يكون قادراً على إنتاج وصف ميكروفيزيائي كامل بلغة المفاهيم الذرية وما دون الذرية subatomic (MP,p.450).

- إن هذه المواقف هي بالتأكيد راديكالية. هنا، كما أسلفنا تبرز نظرية فايغل في التماهي- وهي نظرية تولدت عن مذهب إختزالوي وجسداني بشكل ملحوظ- بكل قوتها الحاسمة. من وجهة نظر المعرفة العلمية، لا يوجد الإحساس - بدون بقايا أو بدائل- إلا بالشكل المعطى له عن طريق الفيزيولوجيا العصبية - وفي المستقبل، عن طريق الفيزياء الدقيقة (الميكروفيزياء). إن السؤال الذي يبرز على الفور هو: «إلى أي حد تتأيد هذه المزاعم النظرية **بحقائق قابلة للإثبات تجريبيًا**؟ لا يمكن أن يكون هنالك سوى جواب واحد: إلى درجة محدودة جداً.

إن أول من يتحقق من ذلك يبدو أنه فايغل نفسه. فليس صدفة أنه كلما كان تطور جدله يتطلب دعماً من برهان علمي يتوسل عصراً أو حالة من المعرفة يقع (أو تقع) في **المستقبل**. ثمة أمثلة كثيرة يمكن إيرادها بهذا الخصوص. لنعط مثالاً واحداً فقط، إن «أخصائي فيزيولوجيا الدماغ» المذكور أعلاه ليس فيزيولوجي **اليوم** المسلح بالمعرفة المزودة فعلاً بعلم اليوم: إنه - كما نقرأ في سطر محذوف من مقتطفنا-فيزيولوجي «مجهز بمعرفة وأجهزة يمكن أن تكون متوفرة لمدة ألف عام»(MP, p.450, also p 457).

إن هذه «الإحالة إلى المستقبل»، المستعملة الآن بشكل متكرر من خلال الأدبيات التي تدور حول نظرية التماهي، هي أقل براءة ومشروعية مما قد تبدو للوهلة الأولى. فهي لا تفترض فقط- بشكل مسبق اعترافًا له دلالته - بأنه هنا

والآن، في سياق المعرفة الحالية، لا يوجد إثبات تجريبي لمزاعم معينة: بل تفترض أيضًا بشكل مسبق نوعًا من حق الأولوية، تبصراً اعتباطياً لحالة المعرفة في المستقبل. في الواقع، إنها تفترض مسبقًا (وجود) «فلسفة» معرفة أصيلة ووجود فلسفة للأزمنة القادمة.

إن عبارة «حتى ألف عام من الآن» التي سوف نمتلك الوسيلة التجريبية كي نحل بها بطريقة دقيقة وقابلة جداً للتنبؤ بها - مشاكل معينة نواجهها اليوم - إنما تتضمن في الواقع رؤية للتاريخ بعدّه استمراراً continuum تتكرر فيه على نحو ثابت الأسئلة والأجوبة نفسها؛ ورؤية للعلم بعدّه آلة أحادية (موحدة) متجانسة نستطيع التنبؤ بأنها عندما تكون قد دخلت مساراً محدداً فإنها لن تتخذ انعطافات غير منظورة. بعبارة أخرى، إذا أعلنا أنه في **زمن قادم** غير محدد سيجد أحفادنا المعطيات المفقودة **اليوم** والتي سنحل بها مشاكلنا، فإننا نفترض أنه في زمن مستقبلي غير محدد، سوف تستمر **مشاكلنا**، دونما تغيير، في شغل أجيال المستقبل (ليس مهمًا كم يبعد ذلك زمنيًّا) وأن باحثي تلك الأجيال المستقبلية سوف يؤمنون بأن تلك المعطيات تحديداً، التي نعدّها نحن **اليوم** ضرورية، لا تزال هي المعطيات الحاسمة. ولكن ماذا لو كانت أسئلة الغد مختلفة عن أسئلة اليوم؟ وماذا، على الأقل، لو تبين أن الأجوبة الأكثر صلة بتلك الأسئلة مختلفة (جزئيًّا أو كليًّا) عن الأجوبة التي نبحث عنها في السياق المعرفي **ليومنا هذا**؟ إن تاريخ العلم مليء بالأحداث المشابهة لذلك: أحداث كان فيها التغير في الأسئلة دراميًّا للغاية بحيث أنه «منذ الآن وحتى ألف عام» سوف تقرن حالة المعرفة الفيزيولوجيا العصبية بعلم النفس قرنًا كاملاً إلى درجة دمجهما، أو أنها سوف تسمح للفيزيولوجيا العصبية بأن تأخذ مكان علم النفس. ماذا لو أن علم الوراثة الحيوية biogenetics أو السبرنتيك العصبي هو المطالب بأن يأخذ مكان علم النفس؟ أو لو كان الطلب نفسه موجهًا ليس إلى علم **طبيعي** بل إلى فرع معرفي صوري كالذكاء الاصطناعي؟ عندئذ سوف يشعرون (كما

يشعر البعض الآن) أن المصالح التي تحرك البحث السايكولوجي لا يمكن إرضاؤها بشكل كامل عن طريق المعرفة التي يمكن للفروع المعرفية الفيزيائية والصورية أن توفرها.

ليس مفاجئًا أن بوبر قد سخر من «المذكرة التعهدية (الكمبيالة) التي يعرضها أولئك الذين يؤجلون التحقق من صحة المزاعم إلى تاريخ مستقبلي (Popper and Eccles 1977) إن حقيقة أن فايغل لا يبدو قد أولى اهتمامًا خاصًا للمشكلة إنما توحي بأن فكره كان مشبعًا بالفلسفة الاستمراروية continuist للمعرفة التي تمت الإشارة إليها أعلاه. ينبغي علينا أن نضيف فقط أن فايغل وفي عدة فقرات من [**العقلي والجسدي**] يجادل حتى بأن الفيزيولوجيا العصبية أثبتت تمامًا أن الأحاسيس الخام والعمليات العصبية تكون متماهية. لذلك، فإن **العلم** هو الذي يشهد على وجود وإمكانية البرهان على هذا التماهي.

II

تماهي «أنطولوجي» أم تماهي لغوي؟: مشكلة زائفة

هل كل شيء مقرر، إذًا؟ بمعنى محدد ينبغي أن يكون كذلك. ولكن بعد قراءة متأنية لـ[العقلي والجسدي] يتخلف لدى المرء انطباع بأن بضع قضايا ذات صفة نظرية عامة تبقى مفتوحة: تلك القضايا التي كان فايغل نفسه أكثر تحسسًا لها بشكل لا جدال حوله. أنا لا ألمح إلى مسألة ما إذا كان بالإمكان التعبير بلغة فيزيائية عن مجمل الخبرة الذاتية لفعل الإحساس ولا إلى حقيقة أن الأبعاد الحاسمة الأخرى للعقلي لا يمكن (كما افترضنا أعلاه) مماهاتها تمامًا بالمتلازمات الجسدية. إنني أشير، بالأحرى، إلى مشكلة أساسية أكثر عمقًا: إنها المجال الفعال والمعنى الحقيقي لنظرية التماهي. إن السؤال الذي يبدو لا مفر منه لكثير من قراء مقالة فايغل هو التالي: هل إن العلاقة بين العقل والجسد المقترحة من قبل نظرية التماهي يتعين قراءتها بلغة أنطولوجية أم بلغة لغوية-شكلية؟

- إن هذا السؤال، كما هو واضح متضمن جزئيًا في صياغة نظرية التماهي ذاتها. في فقرات معينة من كتاب [العقلي والجسدي]، تأخذ هذه الصياغة أو، يبدو أنها تأخذ، معنيين مختلفين تمامًا:

أ- «العقلي يساوي الجسدي» بمعنى أن **ما** يرمز إليه بالـ«عقلي» يساوي (أساسًا realiter) **ما** يرمز إليه بالـ«الجسدي»؛

ب- «العقلي يساوي الجسدي» بمعنى أن مركب التعبيرات اللغوية والمفاهيمية التي ترمز عادة إلى العقلي يكون قابلاً للتماهي بمركب التعبيرات اللغوية والمفاهيمية

التي ترمز إلى الجسدي. بعبارة أخرى، هل إن نظرية التماهي تظهر الواقع كما هو كائن (موضوعيًا)، أم هل إنها تقترح فقط الطريقة التي يمكننا بموجبها أن نعرف العقلي **لغويًا** بمثابة الجسدي، بشكل مستقل عن **طبيعة** الدالين الآخرين؟

بالرغم من أن هذه القضية حاضرة في مختلف أفكار المقالة، فإنها تبرز بتوكيد خاص بالارتباط مع مناقشة فايغل للإحساس. إن بعض المزاعم حول العلاقة بين الأحاسيس الخام والعمليات العصبية تقع بشكل واضح في منظور لا أنطولوجي. إن الأحاسيس الخام، يكتب فايغل، يتعين مماهاتها لا بالمادة الرمادية (السنجابية) للدماغ ولا بالتراكيب الكيميائية الجزيئية، بل بالأحرى «بجسدي» يتم إدراكه «كنظام مفاهيمي غير قابل للتصور» (MP, p454). في السياق ذاته، يدلي فايغل بتصريحات معينة تشهد على تعاطفه (على الأقل بلغة عامة) مع نظرية معرفة مفاهيمانية conceptualist لا واقعية.

على كلٍ، إن فايغل لا يتحرك دائمًا في الاتجاه الذي أشرت إليه. فغالبًا- وغالبًا أكثر بكثير مما يعترف به عمومًا - ما يتبنى مفهومًا مختلفًا نوعًا ما. بعد صفحات قليلة من الفقرة المذكورة، لا يتردد في التوكيد على وجود **واقع بذاته** an sich واقع جسدي (فيزيولوجي عصبي). «وفقًا لنظرية التماهي» نقرأ، «فإن الكيفيات qualia والأشكال هي الحقائق في ذاتها the realitie in themselves التي يدل عليها بالأوصاف الفيزيولوجية العصبية» (MP,p.457) حتى المنظار الدماغي الذاتي autocerebroscope الساذج (جهاز افتراضي محض قادر على تحديد موضع العمليات الدقيقة الدماغية المنفردة التي تحدث في كل مرة يسجل الشخص الخاضع للتجربة ما يدعى حدثًا عقليًا) ونماذج (موديلات) الدماغ التي يقترحها فايغل كأشكال ممكنة لعلاقة العقل-الجسد تحمل (برغم المظاهر) تضمينات أنطولوجية من الصعب إنكارها. إن حجج فايغل تقود في الواقع de facto إلى الفرضية القائلة بأن الوظائف العقلية إنما تتم في مناطق دماغية خاصة realiter بشكل كامل: أي أنها تنكر إمكانية وجود جانب ما للحدث العقلي مستقل عن عوامله

الفيزيولوجية العصبية. في بعض الأحيان يتكشف في [**العقلي والجسدي**] المنظور الأنطولوجي-الواقعي عن رؤية واضحة بشكل خاص. على سبيل المثال، لدى الحديث عن الحالات والعمليات الحسية، يعرف فايغل الإحساس على أنه «الواقع الأساسي»، مضيفًا أن هذا لايمكن قوله «بالكلام أنطولوجيًا» (MP,p,474). في مكان آخر، تنم الطريقة التي يتحدث بها عن الجسدانية عن ميل قوي إلى مماهاة مرتبة **الابتكارات النظرية** بمرتبة **الواقع**. والمثال على ذلك هو زعم فايغل أن الجسدانية هي تصور أحادي للتفسير العلمي و-بالتالي بمعنى ما - تصور لـ «كون» أيضًا. (physicalism p.266).

عند هذه النقطة ينبغي ألا يكون هناك أي شك حول غلبة التوجه «الأنطولوجي- الواقعي» في مواقف فايغل. ومع ذلك قد لا تكون هذه هي القضية الرئيسة بخصوص التفسير الكافي لهذه المواقف. إن النقطة الحاسمة فعلاً هي أنه حتى القراءة «اللغوية» البديلة لهذا الفكر لن تعدل من محتواه الجوهري الأساسي. يكشف التحليل الدقيق لنصوص فايغل، في الواقع، أن تأطير الـMBP بمصطلحات لغوية لن يكفل **بحد ذاته** إعتاقًا حقيقيًا للعقلي: أي، استعادة لاستقلالية ومنزلة علمه. دعونا نسلم بأن فحص فايغل للمشكلة - مع أنه في بعض الأحيان يكون متناقضًا وغامضًا - ليس أنطولوجيًا بقدر ما هو لغوي - إبستمولوجي. دعونا نسلم، بعبارة أخرى، أنه يعامل «العقلي» و«الجسدي». ليس كشيئين res اثنين، بل كمركب من تعبيرين لغويين ومفاهيميين يرمزان، على التوالي، إلى العقلي والجسدي. مع ذلك، إن هذه المقاربة تقر بوجود تفسيرين مختلفين تمامًا:

أ) إن مركّب التعبيرين اللغوي - المفاهيمي المعرف عمومًا بعدّه «العقلي» يمتلك قيمة دلالية ومعرفية واحدة، تكون متماهية بالقيمة الدلالية والمعرفية للتعبيرين الجسديين اللغوي - المفاهيمي اللذين يرمزان إلى «الجسدي».

ب) إن مركّب التعبيرين اللغوي - المفاهيمي المعرف عمومًا على أنه «العقلي» قد يكون - وهذا صحيح - متماهيًا في حالات مع مركّب التعبيرين اللغوي

المفاهيمي المعرف على أنه «الجسدي»، ولكن هذا التماهي لا يتحقق إلا في منظور دلالي معرفي **خاص واحد**، نظراً لأن القيمتين الدلالية والمعرفية لهذا المركب (أي «العقلي») هما قيمتان متعددتان، أي أنه يعمل وفقًا لأنماط modes واستخدامات uses دلالية معرفية مختلفة (منسجمة مع المصالح الدلالية والمعرفية للأشخاص المختلفين) لا يمكن اختزالها - أو لا يمكن اختزالها بشكل مفيد - إلى واحد على وجه الخصوص - سوف يُمنح امتيازاً بفضل كونه متماهيًا مع نمط وقيمة الجسدي.

إن السؤال الحاسم، إذًا، يمكن صياغته كما يلي:

إلى أية درجة ينسب فايغل إلى العقلي أداة نقل دلالية ومعرفية قادرة من تلقاء ذاتها على «الإبلاغ عن» العقلي ذاته (إضافة إلى الخبرة الظاهراتية المباشرة عمومًا) وذلك بطريقة لا هي خاضعة ولا هي قابلة للاختزال إلى أدوات نقل أخرى؟ ليس صدفة أن هذه هي إحدى القضايا المركزية التي نواجهها في مقالة فايغل الهامة حول الجسدانية ووحدة العلم.

- لدى القراءة الأولى، يبدو أن المؤلف يقارب المسألة من منطلق لغوي - إبستمولوجي مفتوح متحرر تمامًا. في الواقع إنه يقر بوجود لا نوع واحد بل نوعين من المعرفة Knowledge: المعرفة بالاطلاع الشخصي (التعرف) acquaintance (تدعى أحيانًا «بالمعرفة المباشرة»؛ والمعرفة بالوصف العلمي (الجسدانية، ص. ٢٥٨) إن فايغل يعزو إلى الشكل الأول من المعرفة القدرة على توليد أشكال ذات معنى من الإدراك. تدل المعرفة بالاطلاع (ولغتها المتصلة بها) بشكل أساسي على «الكيفيات» qualities، أي على الجوانب الظاهرية للخبرة الذاتية. كذلك فإن المصطلحات والمفاهيم المتعلقة بما يدعى اللا ملحوظات (أو الأشياء غير القابلة للملاحظة) non observables إنما تتحدَّد بالرجوع إلى «بنود الخبرة المباشرة» المميزة للمعرفة بالاطلاع (ibid، ص. ٢٤٩). أما فيما يتعلق بإجراءاتها الفاعلة، فإن هذا النوع من المعرفة يتبنى تقنية التعريف الظاهري ومحك الأدلة المتعلقة بالاطلاع المباشر على الظاهرات (ibid، ص ص. ٢٤٧-٢٤٩). كما أنه يستفاد بشكل واسع

من الشروحات والبيانات الغائية (ibid، ص٢٣٦) لكننا حتى هذه اللحظة لم نحصل إلا على جزء من القصة. في الحقيقة، إن فايغل يسلم بما لخصناه أعلاه ويقدم مع ذلك، موقفًا آخر يفرغ ويهدم في الجوهر، من كافة وجهات النظر القابلة للتصور، فكرة المعرفة السايكو-ظاهراتية واللغة. إذ يتم، بوجه خاص، الحط من قيمة الاطلاع المعرفي بشكل قاسٍ: «قد يتساءل المرء على حق ما إذا كانت كلمة «معرفة» ينبغي تطبيقها بالمرة على الاطلاع. . . . بالمعنى الذي سبق شرحه» (ibid، ص. ٢٥٨). إن الاطلاع، في الواقع، هو الوحيد القادر على أن يقرر ما إذا كانت هذه الخبرات حقيقية أم زائفة. إنه يقدم مجرد **معرفة الكيفية** Know how مختلفة تمامًا عن **معرفة الماهية** Know what التي يمكنها وحدها أن تصور أحكام الحقيقة (ibid).

تعدّ التعريفات الظاهرية المستخدمة من قبل المعرفة المباشرة «شذوذاً مثيراً للسخط»: لحسن الحظ أن هذه التعريفات يمكن استبدالها باستعمال رموز أكثر دقة، كي يتم دمجها في «نظام عاداتنا اللغوي» الذي يضبطه العلم (ibid، ص. ٢٤٩). إن الشروحات والبيانات الغائية تعدّ، من ناحية أخرى وببساطة، «زائدة» وغير ضرورية (ibid، ص. ٢٣٦) ويمكن استبدالها بشروحات وبيانات سببية. فيما يتعلق بالدال referent الأساسي للمعرفة بالاطلاع أي «الكيفيات» (بالمعنى الوارد أعلاه)، فإن فايغل يزيل بشكل نهائي إمكانية أو ضرورة «قول» شيء ما بلغة «مباشرة» وظاهرية وذاتية فقط: «إن الفرادة القابلة للتحقق تجريبيًا للكيفيات لا يمكن فصلها عن الشبكة النومولوجية التي تمتلك فيها مكانتها المعرفية المفاهيمية» (ibid، ص. ٢٦١). فالمعرفة العلمية هي وحدها القادرة على ترميز الكيفيات بشكل كاف. في الحقيقة، كل الكيفيات، بما في ذلك تلك التي تعدّ الأكثر ذاتية وأولية مثل «هنا»، «الآن»، «أنا». يؤكد فايغل: «في الوصف العلمي للعالم، فإن [الآن] والـ[هنا] والـ[أنا]- بغض النظر عن مدى الخبرة المكتسبة بها ذاتيًا بشكل صائب وفريد- إنما يجري استئصالها ليحل محلها، على التوالي، لحظة في الزمن. . . ، نقطة في الفراغ. . . وشخص»(ibid، ص. ٢٦٠). في الختام، إن

اللغة الظاهرية للاطلاع لا يمكنها أن تبين أية قوة معرفية سوى تلك القوة المتأصلة في «نداء مثير للذكريات والعواطف» غامض. أما فيما يتعلق بموضوع المعرفة السايكو - ذاتية واللغة برمته فيزعم فايغل باختصار أنه يمكن ويجب **حله**.

إن استنتاج فايغل واضح للغاية - وجذري - بحيث أن الالتباسات واستدراكات اللحظة الأخيرة يتم استبعادها فعلاً. في مقابل الفرضية الأساسية، لا يوجد نوعان **إثنان** من المعرفة بل توجد معرفة **واحدة فقط**: المعرفة الوصفية، المعرفة المستندة إلى عالم يمكن التحقق منه علنًا، المعرفة الوحيدة التي يكون هدفها ليس ملموسًا بل مجردًا. إن أي معرفة أخرى، لدى الفحص الأدق، لا تكون معرفة حقًا. من غير المفاجئ أن هذه المقدمات تؤدي إلى التبخيس الجذري لكل شكل من المعرفة أو اللغة اللا علمية، بدءاً بالمعرفة الأدبية- «التأمل» الذاتي أو الخاص «بلغة الشعراء» (ibid، ص. ٢٤٢). ولكن حتى أيام المعرفة السايكولوجية هي أيام معدودة. في الحقيقة، مهما تكن الأشياء الضرورية والمفيدة التي يتعين قولها، فإن من الممكن (وفي الحقيقة يجب) قولها عن طريق الفيزيولوجيا العصبية. إن السمات النوعية للأحاسيس الخام التي يشار إليها مباشرة بلغة ظاهراتية يمكن تمييزها أيضًا بشكل غير مباشر ولكن بشكل فريد (تجريبيًّا) بمكانها في الشبكة النومولوجية للأوصاف الفيزيولوجية العصبية» (ibid، ص. ٢٦٢). عند هذه النقطة يجب ألا يعود من المفاجئ أن يختتم فايغل بنبوءة - أو بأمنية- فريدة:

[لو كان بالإمكان في المستقبل الطوباوي للفيزيولوجيا العصبيّة الكاملة تعليم الأطفال استخدام المصطلحات الفيزيولوجية العصبية على أساس الاستبطان الذاتي لكان لهذه المصطلحات عندئذ النوع ذاته من الإغراءات الانفعالية (التصويرية، الانفعالية، التحريضية) التي تمتلكها المفردات السايكولوجية في اللغة الدارجة: وستكون لها فائدة إضافية هي التخلص من الثنائية الزائفة التي هي ثنائية لغوية بالأساس. إن دمج المفردات التي تؤدي وظيفة ظاهراتية- استبطانية في مجموع المصطلحات الإجمالية للغة التفسيرية العلمية يمكن تحقيقه بذلك](ibid.p.260).

إن هذه الفقرة، كما أظن، تكاد لا تحتاج إلى تعليق. فعلى كل من يميل إلى عدّ القضايا التي يناقشها فايغل لا تخص سوى مجال خفي وغير مؤذي من المشاكل أن يعيد النظر الآن. في الحقيقة، يتم في هذه السطور ربط مفهوم لغوي وإبستمولوجي محدد بتوجه عملي محض وحتى سياسي. إن ما يقترحه فايغل ليس مجرد نموذج معين من اللغة المثالية: إنه أيضًا، ولو بشكل غير مباشر ربما، نموذج للإنسان وللمجتمع البشري. إن هذا النموذج ينحو إلى إعاقة الاتصال السايكولوجي الذي يعدّ مكونًا من رسائل ذاتية وانفعالية لا يمكن التعويل عليها وإلى إضفاء قيمة مطلقة على الاتصال الموضوعي العقلاني للعلم. يبدو أيضًا (ضمنيًا على الأقل) أنه يرتاب بما يمكن للمرء أن يدعوه «الإنسان الاحتمالي» sub-junctive man الذي يكون الـ modus Loquendi لديه «غامضًا» ومتعدد المستويات» ويفضل صنفًا «دلاليًا» من الإنسان لا يتكلم إلا بلغة مرجعية وقابلة للتحقق بشكل ملحوظ يمضي إلى الهدف بشكل مباشر دون أن يتخذ انعطافات محيرة. عند هذه النقطة من الصعب على المرء ألا يتذكر أنه منذ سنوات قليلة فقط كان جورج أورويل G. Orwell قد صور، كإحدى سمات الدولة الشمولية (التوتاليتارية)، العناية الكبرى التي كان الأخ الكبير(*) يفرض بها على عالمه لغة يتعين أن تكون، قدر المستطاع، ملموسة، أحادية المعنى، وذات بعد واحد.

ولكن بغض النظر أيضًا عن التضمينات السياسية الممكنة لبعض المواقف تظل لدى فايغل القناعة بأن اللغة الجسدانية (أو بشكل أدق، الفيزيولوجية العصبية) هي الأداة الوحيدة التي يعول عليها من أجل التحليل المعرفي للإنسان؛ تبقى وجهة النظر القائلة بأن اللغة السايكولوجية «تصويرية، انفعالية، تحريضية».

إن هذين الموقفين يشكلان جزءاً من الفرضية التي ليست أقل اختزالوية، القائلة بأن السايكو -ذاتي يمكن ويجب إعادة صياغته كليًا «بلغة فيزيولوجية عصبية مناسبة». من الواضح جداً بشكل إجمالي، إذًا، أن المقاربة التي يدافع عنها

(*) إشارة إلى الشخصية الرئيسة في رواية جوج أورويل / ١٩٨٤/ .

فايغل لا تمكننا من «الإخبار» عن العقلي والاطلاع الذاتي بشكل كاف juxta sua principia .

إن ما يدافع عنه فايغل هو كون universe إبستمولوجي ولغوي يتعين فيه إعادة تعريف بعد «آخر» فيزيولوجي عصبي وموضوعي، نظرًا لأن هذا البعد (بعد العقل) يفتقر إلى أساس مناسب وإلى فراغ خاص به.

- إن هذه النتيجة ليست هامة فقط لذاتها وبذاتها. إنها تؤول أيضًا إلى مشكلة التوجه المزدوج في فكر فايغل («الأنطولوجي» و«اللغوي») الذي بدأنا مناقشتنا به. إنه يعيدنا إلى هذه النقطة فقط كي يرينا أننا نتعامل إلى حد كبير مع **مشكلة زائفة** pseudo-problem: أو على الأقل، إن المسارين يأخذاننا في الاتجاه **نفسه**. وكما أن التوجه الأنطولوجي يقودنا إلى الاعتراف بوجود واقع **واحد** فقط، فإن المقاربة اللغوية تولد النتيجة ذاتها. في الحقيقة، إذا كان الوضع كما حاولت تقديمه، عندئذ فإن الرؤية اللغوية تنتهي أيضًا إلى حد **أحداني** (أحادي) monistic بالفعل، حتى بالنسبة لفايغل «اللغوي» يوجد في أي حال من الأحوال واقع واحد فقط **نظرًا لوجود طريقة مشروعة واحدة فقط للتعبير عنه معرفيًا**. والأصح، هو أن هذه الطريقة **جسدانيّة**: لذلك فإن ذاك الواقع يكون (ويكون فقط) واقعًا فيزيائيًا (جسديًا)- تمامًا كما قال فايغل «الأنطولوجي».

حل علمي أم «فلسفي» لـ MBP؟

من المؤكد أن فايغل كان حساسًا بعمق للزعم القائل بأنه توجد لغة واحدة فقط للتعبير معرفيًا عن الواقع الإنساني وذلك من خلال عودته إلى هذه القضية، في مؤلفه [opus majus]، عام ١٩٥٨. في هذا المؤلَّف يبدو في الحقيقة أنه يعترف بأن الحالة البدائية للمعرفة السايكولوجية تعني أن اللغة المتكاملة من أجل

التحدث بشكل علمي عن الخبرة الإنسانية لا تزال «في مرحلة الكمبيالة» (MP، ص. ٤٦٩).

ولكن مع التعمق أكثر في سبر المسألة، يصل فايغل إلى الاستنتاج بأن هذه اللغة - **يمكن ويجب**، في كل الأحوال، السعي إليها أو ابتكارها. إن الشيء الجوهري هو أن هذا البحث أو هذا الابتكار إنما يتم حصراً ضمن حقل الفلسفة (MP، ص ٤٦١).

إنه لمن الطبيعي فقط أن تثير هذه الفرضية الأخيرة بعض الأسئلة الحرجة: أسئلة تأخذ بعين الاهتمام على مستوى أكثر عمومية، وبمعنى ما، مجمل فكر فايغل. باختصار، هل إن استقصاء فايغل للعقلي ولعلاقته بالجسدي هو استقصاء «علمي» أم «فلسفي»؟ بعبارة أخرى، هل يسير في تناغم مع دلالات العلم الحقيقية أو القابلة للتنبؤ بها بشكل مشروع أم هل إنه قائم على تقديرات وفرضيات وتوقعات هي بالأساس نظرية وتأملية؟ إن الإجابة الكافية على هذا السؤال سوف تأخذنا بعيداً عن القضية الخاضعة للدرس. وهو يفعل ذلك بربطها بما يدعى الحل التوازيوي paralellistic لـ MBP وبإمكانية تجاوز هذه الفرضية والوصول إلى حل بلغة التماهي.

من غير المفاجئ أن مشكلة حساسة كالمشكلة المتصلة بالمقاربة «الفلسفية» أو «العلمية» للعلاقة السايكو-فيزيولوجية ينبغي أن تظهر على صلة بالرؤية «التوازيوية». فالتوازيوية، في الواقع، على الأقل في بعض أشكالها، هي إحدى الإجابات الأكثر تعقيداً (سفسطة) على الـ MBP. بالكلام العريض، إن هذه الرؤية تؤمن، من جهة أولى، بأن الظاهرات النفسية والظاهرات الفيزيولوجية يمكن عدّهما مستقلتين من الناحية المفاهيمية، ومن جهة أخرى، بما أنهما شديدتا الترابط، فهما تخضعان لقواعد معرفة بشكل موحد. هذه القواعد rules، مع ذلك، لا تعبر عن التحديدات السببية (التي تفتقر إلى الأدلة الدقيقة والمعمقة بشكل كاف عليها) بل تعبر ببساطة عن علاقات التزامن simultaneity – أو التوازي

paralellism (علاقات تجعل من الممكن، في سياقات معينة، مقاربة سلسلتين من الظاهرات بطريقة مستقلة نسبياً).

ما هو موقف فايغل من التوازيوية؟ في مقالته حول الجسدانية ووحدة العلم يكون نقده حاداً إلى حد ما. فهذا المذهب، كما يقول، مخيب للآمال. إنه موقف نموذجي لـ «الفلاسفة وعلماء النفس الحذرين» الذين يفضلون التكلم عن مجرد «ترابطات» بين العقلي والجسدي في حين يؤجلون الحكم ليس فقط على طبيعة القطبين بل أيضاً على طبيعة علاقتهما (الجسدانية ص ص. ٢٦٢-٢٦٣). مع ذلك ففي مقالته المنشورة سنة ١٩٥٨ يبدو موقفه قد تغير إلى حد معين على الأقل. لقد صار الآن يؤمن بأن التصور التوازيوي لعلاقة العقل - الجسد هو تصور «معقول». وبشكل أدق، يعدّ التحليل التوازيوي لـ«بعض السمات الصارخة والملحوظة للحياة العقلية» ممكناً من **الناحية العلمية** (MBP.p.461). وهنا نصل إلى النقطة التي تهمنا. إن السؤال الأول هو التالي: ما هي الشرعية التي يمتلكها هذا الإقرار بالنسبة لفايغل؟ إلى أي حد يمكن أن تكون الرؤية «العلمية» التي تقترحها التوازيوية كافية لهذه الأغراض؟ على هذا السؤال لا يمكن أن يوجد سوى جواب واحد: إن هذا الإقرار لا يمكن أن تكون له سوى شرعية محدودة، وبالتالي فإن الرؤية التوازيوية لوحدها لا يمكن أن تكفي. السبب هو أن فايغل لم يكن مهتماً للغاية بمماهاة (حتى «علمياً») **ترابطات** معينة بين ظاهرات نفسية معينة وأخرى (فيزيولوجية) معينة بقدر اهتمامه **بتعميم** تلك النتائج، وإظهار أن هذه **الترابطات** هي في الواقع تماهيات ذات طبيعة لا تناظرية (بمعنى أن العقل يساوي الجسد وليس العكس بالعكس) واستنتاج أنها لهذا السبب لا تسوغ فحسب بل **تتطلب** أيضاً تحليلاً بلغة فيزيائية. عند هذه النقطة، فإن السؤال الثاني الذي يجب أن يثار (والذي لا يثيره فايغل) هو التالي: كيف ينبغي علينا أن نسير في استقصاء الـ MBP بطريقة نحقق بها **هذه الأهداف**؟

- هذه هي النقطة التي يعبر بها فايغل عن وجهات نظره فيما يتعلق بالعلم والفلسفة وفيما يتعلق بالحاجة إلى نقل التوكيد من الأول إلى الثانية. فهو يؤكد أن

العلم - **كوسيلة لاكتساب المعرفة** organon للبحث التجريبي حصراً- لا يمكن أن يضطلع بأية مهمة غير مهمة الاستقصاء الفعلي للمعطيات القابلة للملاحظة والقابلة للتحليل. هذا يستتبع أن الفحص العلمي الخالص لهذه المعطيات لا يمكن أن يقود إلى أبعد من الحل الذي ترسمه التوازيوية. تجريبيًّا، في الواقع، إن ما ندركه من حالاتنا وأحداثنا السايكو-جسدية هو مجرد سلسلة مفترضة من الترابطات التي لا تقول شيئًا حول **الواقع** العميق للقطبين المفترضين، العقل والجسد، أو حول **الواقع** العام لعلاقتهما. وبالتالي، إذا كنا نرغب، وعندما نرغب، في أن نعزو إلى المعرفة مهمات إضافية تتصل بتلك الوقائع، فينبغي علينا أن نعتمد نوعًا آخر من الاستعلام. إن الفلسفة وليس العلم-وسيلة اكتساب المعرفة بالتعميمات والتبريرات والتفسيرات الميتا-تجريبية meta-empirical- يمكن ويجب أن تكمل الطور الأخير من العمل على الـ MBP: أي [**ابتكار نظرية للعلاقة السايكو-جسدية على هيئة تصور عام يفترض التماهي بين العقلي والجسدي**]. وكما يؤكد فايغل نفسه بوضوح شديد فإن «الخطوة من التوازيوية إلى الرؤية التماهيوية هي أساسًا مسألة **تفسير فلسفي**» (١٩٥٨، ص ٤٦١ التشديد من المؤلف) فإلى الفلسفة وحدها يجب أن نتحول عندما تكشف الـ MBP عن وجود مسألة ميتا-تجريبية بشكل جليّ: إنها مسألة الفروق الصارخة بين «القواعد البرهانية التي تؤيد الظاهرات السايكو- ذاتية من جهة أولى والظاهرات الفيزيولوجية-العصبية، من جهة أخرى (MP,pp.461-462).

هنا بالضبط يظهر فايغل - فايغل «العالم» - إنه يقبل بلا تردد «التحدي» الميتا-علمي. هنا بالضبط يتم استدعاء الفلسفة لتجد حلاً لما يدعى، بشكل له دلالته، «النقطة الحيوية crux الفلسفية أو المنطقية لفرضية التماهي (MP.p.461).

- كيف تشرع الفلسفة في حل المشاكل التي يطرحها فايغل؟ إنها تفعل ذلك بطريقتين مختلفتين أدعوهما بالمقاربة التأويلية-الإزالية hermeneutic-elminative والمقاربة التأويلية-الافتراضية h.propositional.

في الحالة الأولى، إن غرض فايغل (الفلسفي) هو أن يظهر أن المسافة الكبيرة التي تفصل الكون السايكو-ذاتي عن الكون العصبو - فيزيولوجي يمكن ردمها باللجوء -حرفيًّا - إلى تفسير «مجتزأ»: أي إلى تفسير يهدف إلى تقريب الكونين إلى بعضهما. **بإزالة** كل الخصائص التي تجعل **أحدهما** (السايكو - ذاتي) مختلفًا عن الآخر (العصبو - فيزيولوجي)، بعدّ هذا الأخير - بناء على قرار **فلسفي** ميتا - تجريبي- هو الأصح والأكثر شرعية. هذه العملية الأساسيّة تقودنا إلى نتيجة تعرّفنا عليها للتو وهي أن فايغل يزعم (بدلاً من أن «يثبت») أن البعد السايكو-ذاتي ليس - كما يظن غالبًا- واقعًا غائيًّا، كيفيًّا، لا مكانيًّا، خصوصيًّا بشكل لا يمكن اختزاله، وأنه بالإمكان وصفه على نحو أفضل باللغة البين- شخصية inter-personal، «المكانية» الكمية، السببية، اللغة الطبيعية بالنسبة للعلم. وبالتالي، فإن هذا البعد يمكن، من وجهة نظر معرفية، وضعه ضمن قوسين، أو حتى إزالته. أما فيما يتعلق بالطريقة التأويلية - الافتراضية، فإنها تستخدم لحشد مبادئ معينة - مرة أخرى مبادئ فلسفية ميتا تجريبية - حول المصاعب الأخرى لنظرية التماهي، أو بالأحرى لإعطاء النظرية تأكيداً أكثر ثباتًا. في الواقع، إن فايغل نفسه هو الذي يزعم أن نظرية التماهي الصحيحة يجب أن تتبنى (بشكل مباشر أو غير مباشر) مقدمات معينة أو مؤيدات نظرية عامة. وهذه المقدمات أو المؤيدات النظرية هي: مبدأ الاقتصاد ومبدأ السببية الأحادي.

يؤكد فايغل على مبدأ الاقتصاد parsimony، بشكل ذي دلالة، في سياق مناقشته للانتقال من التوازيوية «العلمية» إلى نظرية التماهي «الفلسفية». على العموم، يؤمن هذا المبدأ بأنه لما كانت كل الأشياء متساوية فمن الأفضل أن تحل المشكلة بأقل عدد ممكن من العناصر. فيما يتعلق بالـMBP، يزعم فايغل أنه من الأفضل تجنب ازدواج «الحقائق» عندما لا يكون ذلك ضروريًّا. إن هذا الموقف يسهل بشكل واضح الحل التماهيوي للمشكلة، إذ إن فايغل نفسه يعدّ مبدأ الاقتصاد أحد أعمدة النظرية الأحادية monism (MP.p.461). ولكن من الواضح بالقدر نفسه (لكل من فايغل والقارئ) أن مبدأ الاقتصاد ليس موضوعيًّا-علميًّا بقدر كونه

محكًا فلسفيًا براغماتيًا، وأنه لا يمكن تطبيقه دون أن يكون مبرراً بمتطلبات معرفية معينة (وهو تبرير لايقدمه فايغل بشكل كافٍ).

إن مبدأ السببية يرد ذكره أيضًا في السياق نفسه، وإن بشكل غير مباشر. يزعم فايغل أن مسألة السببية لا يمكن تقريرها تجريبيًا: مرة أخرى، تكون المقاربة الفلسفية هي المطلوبة (Mpp.p.464). إن التلميح إلى هذه القضية الحاسمة هو في الحقيقة تلميح عام وعائم. ومع ذلك، فإن الصلة المباشرة بين مبدأ السببيّة منظوراً إليه من الناحية الفلسفية وبين تفسير فايغل لعلاقة العقل - الجسد ليس من الصعب إيجادها. فمن جهة أولى، إن فكرة فايغل عن نظرية التماهي تتطلب استبدال «الترابطات» المحضة التي تفترضها التوازيويّة بروابط سببية أقوى، ومن جهة أخرى، يعدّ هذا الاستبدال (والتعميم النومولوجي الذي يربط به أو الذي يتعين مع ذلك ربطه به) نتيجة لاختيار (خيار) فلسفي أكثر مما هو نتيجة لبرهان علمي. إن كلاً من المبدأ والاستبدال يبدوان شرعيين تمامًا من الناحية النظريّة كما هما شرعيان، لنقل، من الناحية الإجرائية. مع ذلك، إن هذا التصور لا يتطابق بأي شكل من الأشكال مع الإدانة الضمنية حتى للاختيار ذاته. لا بل إن فايغل يثير المسألة بصراحة: هل إن الفلسفة هي معرفة لا شرعية؟ وجوابه هو: كلا، إطلاقًا. إن الفلسفة التي يقترحها التصور المنظم سببيًا لنظرية التماهي هي أي شيء إلا أن تكون «ميتا فيزياء عقيمة»(ibid). إنها مفهوم فلسفي، ولكنها ليست فلسفة رديئة. بالمقابل إنها تسمح لنا بطرح مشكلة حاسمة وبحلها - بطريقة ملائمة.

أخيراً إن المبدأ الأحادي يبدو أنه الرؤية الوحيدة التي تؤيد مذهب التماهي على مستوى عام. وهذا يفسر السبب في أن الأحادية، في فقرات عدة من مقالة فايغل، يتم ربطها بإلحاح بنظرية التماهي. أما فيما يتعلق بطبيعة هذا المبدأ، فإن فايغل يعرفه بشكل منتظم بأنه مفهوم «فلسفي»؛ أي أن الأحادية ليست تجريبية بل ميتا - تجريبية، ليست خاصة في التجريب بل عامة ومنهجية. ومن وجهة نظر أخرى، يتمنى فايغل، بالطبع، أن يبني عقيدته النظرية برمتها على أسس علميّة،

لكنه يدرك أن «التطور المستقبلي» لبعض الاستعلامات هو وحده الذي سيكشف ما إذا كانت فرضيات التماهي المدعومة من الأحادية يمكن إثباتها تجريبيًا (MP.P.484) . مع ذلك، فهو واثق من كونه قد برهن بشكل كافٍ أن «أحاديته الفلسفية» معقولة جداً في الوقت الحالي على أسس علميّة أيضًا (MP.p.483) .

- إن (مسألة) ما إذا كانت هذه الثقة مبررة أم لا ليست جوهرية عند هذه النقطة . إذ أن الأهم هو أن [العقلي والجسدي] في القسم الأخير منه يبدو أنه يسير في اتجاه «فلسفي» أكثر مما هو «علميّ» بلا ريب، وهو لا يختصر رصيد البحث التجريبي الجاري على الـMBP بقدر ما هو نتيجة لرؤية عالميّة Weltanschaung فلسفية معينة . كل هذا يمكن أن يثبت، مرة أخرى، أن ما يهم فايغل بالدرجة الأولى ليس البحث النزيه «الموضوعي» عن حل تجريبي لـ MBP بل، بالأحرى، الإنشاء «الذات» التأويلي لحل نظري **خاص** لتلك المشكلة - حل يهدف إلى تعزيز تصور أحادي وجسداني وسببي شامل .

بهذا الخصوص يجب أن نتذكر أن فايغل، في مقالته المعنونة [العقل-الجسد : ليس مشكلة زائفة] (١٩٦٠) المنشورة بعد عامين من مقاله المطوّل، يعيد تأكيد توجهه **الفلسفي** بشكل صريح . إن نظرية التماهي هي «المفضلة» (وهو خيار براغماتي وليس علميًا بالضبط) من حيث أنها تفيد في «تبسيط تصورنا للعالم» [في كتاب : **الاستعلامات والتحريض** ص . ٣٤٩] . وعلاوة على ذلك، فإن هذه العملية تعطينا «واقعًا واحداً (وهو شاهد آخر على أحادية فايغل «الأنطولوجية») ممثلاً بنظامين مفاهيميين مختلفين» (لكننا نعرف أن مضامين أحدهما لا علمية ولا حتى معرفية، وأنهما من الممكن إعادة صياغتهما مبدئيًا كلٌ بلغة الآخر) . يضيف فايغل أنه يفضل تعريف موقفه بأنه ميتا-علميmeta - scientific، لكنه يعترف بأن الآخرين يجوز لهم أن يطلقوا عليه صفة «ميتا فيزيقي» (ibid) . وفي الحقيقة، من الذي كان بوسعه أن يعترض على هذا التعريف وعلى ما يقتضيه ضمنًا من زاوية نظرية؟

النقد الذاتي لفايغل: نحو المادية و «الاستبدالوية» الجذرية

بيد أنه بدلاً من التوقف عند هذه المقالة، يبدو من المناسب أكثر أن ننتقل مباشرة إلى مقالته الهامة [وهي عبارة عن ملحق أضيف بعد عشر سنوات] التي ألحقها فايغل بالطبعة الجديدة من كتابه [«العقلي» و «الجسدي»] عام ١٩٦٧. إن هذا النص، المكتوب بعد عشر سنوات كما يدل عنوانه، يحتوي على سلسلة من التصحيحات والتعديلات الهامة.

إن الأكثر اعتدالاً، مع أنه الأكثر أهمية بالتأكيد، من بين هذه التقديرات الجديدة إنما يعنى بالمسألة الحاسمة للغة الظاهراتية، يدين فايغل نزعته السابقة إلى عدّ الأوصاف الظاهراتية أوصافًا انفعالية حصراً (في عام ١٩٥٨ يجب أن نتذكر، كان رأيه أنها (الأوصاف) «مثيرة للشجون»). أما فرضيته الجديدة فهي أن هذه اللغة تمتلك بعداً معرفيًّا وحتى أنها تخلق ادعاءات بالحقيقة (الملحق ص. ١٤٩).

لا يبدو هذا الموقف جديداً بشكل جذري فحسب، بل إنه ذو أهمية أيضًا نظراً لأنه يميل إلى إضفاء الكفاية العقلية والمعرفية على التعبيرات النفس-ذاتية. في الواقع، إنه، مع ذلك، يشكل انفتاحًا متواضعًا إلى حد ما سرعان ما تم إفراغه من المعنى بفعل ملاحظات فايغل اللاحقة. إن اللغة الظاهراتية يمكنها، بالتأكيد، أن تجعل الحقيقة مزاعم: ولكن يجب الاعتراف بأن «الحقائق» التي تعبر عنها لا يمكن إثباتها عن طريق محكات (قرائن) يعوّل عليها. ولكن هل صحيح، على الأقل، أن هذه اللغة يمكنها أن تنتج نوعاً من المعرفة؟ حسنًا، نعم ولا. لدى المزيد من الفحص الدقيق، (يتبين إن) الأوصاف الظاهراتية لا تمثل سوى «الحد الأدنى من المعرفة» (ibid). من الواضح أننا نبتعد كثيراً عن رد التقدير الصريح والجوهري إلى التعبير النفس-ذاتي المباشر عن الخبرة البشرية. يبقى فايغل مؤيداً صامداً للأولوية التي تسبغها التجريبية المنطقية على اللغة العلمية الموضوعية. مما لا يثير الدهشة، إذاً،

برغم «الانفتاح» المذكور أعلاه، أن اللغة الظاهراتية ترد إلى مكان آخر من حقل الانفعالات المحضة، حقل ما يدعوه فايغل باسم «الإلفة الدافئة» (warm familiarity) ibid ص. ١٤٢ . إن اعتراف فايغل بأنه من المستحيل، على المستوى النفس- وجودي، إزالة «الهالة» التي تمتلكها هذه اللغة- الإغراءات التصويرية والانفعالية «العيد ميلادية» «الملونة» للغة اليومية (ibid)- يبدو بشكل صريح مؤشراً على خلاف في الموقف بين توجهين متعارضين أكثر مما هو دلالة على تطور أصيل في نظريته. بالمقابل، إن المهم أكثر هو انتقاد فايغل لفكرة التماهي ذاتها. إن الشكوك (التي تحوم) حول هذا المفهوم قد برزت تماماً في مقالة١٩٥٨ . ولكن يجب أن تكون قد ازدادت بشكلٍ مهم في السنوات التالية لو كان بوسع بوتنام putnam في عام ١٩٦٤ أن يكتب أن فايغل نفسه قد أخبره بأنه قد تخلى عن «نظرية التماهي» المشهورة حول علاقة العقل-الجسد. (بوتنام ١٩٦٤، ص، ٦٩). إن هذا التغير في الموقف قد شرح بإيجاز في «الملحق» . أعلن فايغل أنه مقتنع تماماً بأن نظرية التماهي (أو التطبيق العملي لها)، في الوقت الذي تصلح فيه للعلوم الطبيعية، لا يمكن توسيعها إلى الـ MBP إلا إذا فهمنا علم النفس كفرع من البيولوجيا (ibid، ص١٤١). في الواقع، ضمن المفاهيم «الظاهراتية»: وبالتالي، «ضمن الإطار المفاهيمي للعلم الطبيعي النظري، فإن المصطلحات الظاهراتية حقاً (الإحساس الخام) لا مكان لها» (Ibid، ص. ١٤١، انظر ص، ص ١٤٣-١٤٤).

وهذا يستتبع أننا لم نعد نستطيع، ولا يجب، أن نتكلم عن **تماهي** بين المفهومين الظاهراتي والفيزيائي (ibid، ص. ١٤٩): وهذا صحيح أيضاً بسبب المشاكل التي لا يمكن قهرها والتي تبرز حسب قانون لايبنيتز (ibid، ص. ١٤٥).

- ولكن أيًّا يكن من يعتقد بأن اعتراف فايغل بهذا الفرق الذي لا يمكن اختزاله هو الخطوة الأولى نحو الاعتراف بالاستقلال الذاتي للعقلي (الظاهراتي والذاتي) بالنسبة للجسدي سوف يصاب بخيبة أمل مريرة. في الحقيقة إن رفض التماهي ليس بأي معنى من المعاني انفتاحاً باتجاه هذا الاستقلال. بل على العكس

من ذلك، إنه يقود إلى استراتيجية ليست غير مألوفة تمامًا: إنها استراتيجية «الاستبدال» replacement والتي، في نهاية المطاف، ليست أرحم على العقل من نظرية التماهي: إن الهدف كما يكتب هو «الاستبدال المنهجي» للمفاهيم السايكولوجية والظاهراتية كما يعبر عنها باللغة اليومية بمفاهيم أكثر دقة على نحو صارم مأخوذة من الفيزيولوجيا العصبية وفي وقت لاحق بمفاهيم مأخوذة من الميكروفيزيولوجيا(*) (ibid، ص. ١٤١). بعبارة أخرى، إن «السمات الظاهراتية المألوفة للعالم»كما نعرفها في الحياة اليومية يتعين استبدالها وتحويلها واستخلافها بسمات العالم الأكثر قوة واتساقًا، وبشكل تفسيري أكثر تماسكًا وازدهاراً كما تتمثل بالمفاهيم الفيزيائية (ibid، ص. ١٤٥). تبعًا لفايغل، إن هذه المفاهيم- المدعوة باسم «المفاهيم الوريثة» successory تردد صدى ويلفريد سلازر نظراً لأنها «تخلف» المفاهيم الأخرى (نظريًّا وتاريخيًّا)- هي مفاهيم «حيادية»: أي إنها خالية من الجاذبية العاطفية المتأصلة في المفاهيم كما نستخدمها في حياتنا وكلامنا اليوميين» (ibid، ص. ١٤٦).

عند هذه النقطة، لن يكون خروجًا عن الموضوع أن نسجل بعض الملاحظات القليلة حول رؤية فايغل للجسدانية كما يعبر عنها في [الملحق]. إذ يكتب في نهاية مقالته على نحو له دلالته أن [مناقشتي **بكاملها** إنما هي متوقعة اعتماداً على المقبولية العلمية. . . . الجسدانية (ibid، ص. ١٦٠، التشديد من المؤلف). في الواقع، إن تجذر radicalization التفسير الجسداني للعلم (والواقع) هو وحده الذي يمكن أن يبرر «الاستبدالوية» replacementism الشمولية المعلنة في «الملحق». وهذا هو بالضبط الطريق الذي يتخذه فايغل. هنا أيضًا لن يكون من غير الملائم أن نتكلم عن نقد ذاتي صادق لمواقفه السابقة. يكتب فايغل: «كنت آمل أن معرفتي المزدوجة، رؤيتي المزدوجة المعنى سوف تنتج ما هو مطلوب» (ibid، ص. ١٣٨). على مدى

(*) الميكروفيزيولوجيا: علم وظائف الأعضاء الدقيقة التي لا ترى إلا بالمجهر كالأعصاب والشعيرات الدموية. . . إلخ. (المترجم).

مدّة معينة من الزمن، دافع فايغل عن وجود هذين النوعين من المعرفة، أو على الأقل عن هاتين المقاربتين، أو الوضعين للواقع. فيما بعد (انظر بشكل خاص مقالة١٩٥٨) أصبح موقفه من هذه المسألة أكثر غموضًا. فقد تم الآن التغلب على أية بقية من بقايا الشك (مع أنه شك كامن أو ضمني). يرى فايغل أن الوصف الفيزيائي للعالم هو وصف كامل، «من حيث المبدأ»، أي أنه لا يهمل شيئًا (ibid، ص. ١٣٨).

إذا، كان صحيحًا أن المفاهيم الظاهراتية مختلفة عن المفاهيم الفيزيائية، فالصحيح أيضًا أنه من الممكن تصميم لغة فيزيائية قادرة على «إعادة التعبير» عن اللغة السايكولوجية والظاهراتية (باستبدالها): «إن الوصف . . . الجسداني الجيد والكامل للعالم سوف يحتوي على مفاهيم وريثة لكافة المفاهيم الظاهراتية». ويضيف: في التصور العلمي للعالم، تصبح نظريات الإدراك والتعلم واللغة هي الوريثات للوصف الظاهراتي- الإبستمولوجي للعالم ذاته (ibid، ص. ١٤٤). إن هرع فايغل للدفاع عن الشكل الأكثر راديكالية للجسدانية وتحوله الموازي من نظرية التماهي إلى نظرية الاستبدال يمهد الطريق لانقلابه الأكثر لفتًا للنظر ربما في «الملحق»: أي نقده الذاتي بخصوص المادية. لقد أشرنا لتونا إلى مقت فايغل الأساسي «للماديين المتشددين» الذين أتهمهم بالوقاحة والفظاظة وبأنهم ينبذون العقلي بلا مبالاة (إضافة إلى رفضهم، بالتالي، لمشكلة العقل الجسد).

[على مدى سنوات عدة كنت أعارض المادية معتقداً أنها اختزالوية بشكل غير مشروع. . . كنت أشعر أن ليس السلوكيون فحسب، بل الماديين أيضًا، هم الذين يقمعون بشكل من الأشكال «المنظور الآخر»؛ بحيث أنهم كانوا يمارسون ماكنت أسميه «لمسة هايلاس» hylas touch، أي أنهم كانوا يحولون ما يلمسونه إلى «مادة» أو إلى أحداث وعمليات فيزيائية (ibid، ص ص. ١٤٤ - ١٤٥)].

أما الآن فإن تقييمه للمادية قد تغير، في الواقع، تغيّر جذرياً. إن السبب الرئيس لهذا التغيّر هو أن فايغل يعترف بخطئه بخصوص مقاربة الماديين إزاء معرفة

الواقع. بعد ذلك، إن الماديين لا يمارسون «لمسة هايلاس»، أي أنهم لا ينغمسون بشكل فعال في نوع من الاختزالوية التأملية المسبقة apriori إن ما يمتثلون له ليس **التأمل** speculation بل **العلم** science.

ومحاولتهم لاشتقاق الكون السايكو - عقلي من الكون الجسدي تماثل ما «تجعله العلوم المتقدمة معقولاً ظاهرياً على نحو زائد»: أي الإمكانية الحقيقية لإعطاء وصف فيزيائي للعالم (ibid، ص. ١٤٢). ويمضي فايغل أبعد من ذلك. ثمة سبب آخر يضفي الشرعيّة على رأيه الجديد في المادية. هذا السبب إبستمولوجي ويتعلق بالإجراء المنطقي - المعرفي «للاستبدال». يجب أن نكون منتبهين، يحذرنا فايغل، لئلا نخلط بين الاستبدال والإزالة. إن الماديين (الذين لم يعودوا يُسمَّون «متشددين» بل «سفسطائيين») (ibid، ص. ١٣٩)، نظراً لأنهم يتقدمون في مهمة استبدال مفاهيم اللغة اليومية الذاتية الظاهراتية، لا **يبطلونها** ببساطة. على العكس من ذلك، إنهم «**يضمنونها**» في نظام مفاهيمي أكثر شمولاً (ibid، ص. ١٤٥). إن الفرضية طموحة وتثير التحدي إلى درجة قصوى. يرى فايغل أن اللغة الفيزيائية من القوة بحيث أنها قادرة على إعادة التعبير، موضوعياً وعلمياً، عن **كل شيء** يقال بلغة ظاهرية دون التضحية بأي شيء ذي معنى حقًّا. إن الشيء الوحيد الذي تتم إزالته هو «الهالة» الانفعالية، الذاتية المحيطة بالمعطيات المصاغة بلغة ظاهراتية.

- لكن النقطة هي هل من الممكن فعلاً أن تمتلك اللغة الفيزيائية مثل هذا الامتداد الشامل؟ هل من الممكن فعلاً تقسيم اللغة الظاهراتية إلى مضمون دلالي جدي-موضوعي وقابل للترجمة بدون بقايا إلى مضمون آخر «وهالة» ذاتية انفعالية؟ أليس صحيحاً، بدلاً من ذلك، أن يتكون المفهوم الدلالي «الموضوعي» بشكل جوهري أيضاً عن طريق «الهالة» الذاتية؟ إذاً (لو استخدمنا أحد أمثلة فايغل) قلت لنفسي، «الآن حان الوقت لاتخاذ قراري» هل يمكنني حقًّا أن أميّز لبًّا

«موضوعيًّا وزمنيًّا وحكميًّا عما يسميه فايغل «الكرب الوجودي»الذي يرافق تفكيري؟ وحتى لو كنت قادراً على التغلب على المشاكل المتأصلة في تلك المهمة، أما كنت سأفقد شيئًا جوهريًّا عن طريق إزالة مكوّن الكرب الوجودي (الذي يعدّ من غير الممكن التعبير عنه باللغة العلمية)؟

بعيداً عن المسألة الخاصة بالكرب، كيف كان بمقدوري، بشكل عام أكثر، أن أقوم بعرض بيان باللغة الفيزيائية (الجسدية) قادر على التعبير عن كل الرغبات والخطط والرموز والأعراف الثقافيّة الموجودة في كلامي بخصوص القرار الذي سوف أتخذه؟ أما كان من المعقول أكثر، ربما، أن نفترض أن اللغة المكونة فقط من مفاهيم فيزيائيّة (أو عصبو - فيزيولوجية) قادرة فقط على إدراك جزء من الخبرة التي يعبر عنها بكلام ظاهراتي(*) وذاتي؟

(*) -إن رد التقدير الجزئي لبعض الطموحات الجسدانية الشاملة، مع إشارة خاصة إلى الماديين الأوستراليين، يبدو في مقالة فايغل المعنونة «بعض القضايا الحاسمة لأحادية العقل - الجسد» (١٩٧١) (المؤلف).

الفصل الثاني

أوج الجسدانيّة
نظرية التماهي والمادية في المدرسة الأوسترالية

بليس: طبيعة التماهي النفسي - الجسدي

في الفصل السابق تطرقنا بإيجاز لمدرسة الماديين الأوسترالية. وقد لوحظ أنه في أعمال فايغل اللاحقة، وخاصة في «الملحق» المنشور عام ١٩٦٧، تضفى أهمية ملحوظة على النظريات التي تقدم بها ممثلو هذه المدرسة. في الواقع، تلعب المادية الأوسترالية دوراً هاماً ومغامراً إلى درجة قصوى على مسرح الفكر المعاصر الذي يدور حول الـ MBP ولا يمكن لأية مناقشة للقضية أن تتجنب المواجهة مع المبادئ الراديكالية التي تدافع عنها. وعلاوة على ذللك، تمتلك المدرسة الأوسترالية ميزة الفضل في اكتشاف مدى ملامسة السجال «التقني» والمحصور ظاهرياً بالعلاقة بين العقل والجسد بشكل فعلي لمشاكل أوسع مجالاً بكثير: طبيعة العقلي، خواص الوظائف العليا للإنسان، منهج وأهداف العلم «الحقيقي» فيما يتعلق بالكون السايكو - أنثروبولوجي.

كما كتب ماكس دويتشر ذات مرة، فإن التصور الذي طورته المدرسة الأوسترالية هو «الجسدانية . . . في أحدث تجسيد لها» (دويتشر [١٩٦٤] ص. ٨٣)

متى وكيف ظهر هذا «التجسيد»؟ ثمة وصف للمجريات يسير على النحو التالي(*): في عام ١٩٥٥ ألقى بليس U.T place سلسلة من المحاضرات في جامعة اديلايد تقدم فيها بحل تماهيوي لـ MBP(أو بشكل أدق، لجزء محدود تماماً منها). إن ردود الفعل الأولية لفلاسفة مثل سمارت Smart ومارتن Martin الذين كانا يشتغلان على نظرية العقل لم تكن إيجابية. لقد كانت مقاربتهما لعلاقة العقل-الجسد في ذاك الوقت مشروطة بتفسير جلبرت رايل Gilbert Ryle للعقلي ووظائفه على شكل أفكار لغوية ومفاهيمية خالصة. لذلك، فقد بدا من غير المقبول بالنسبة لهما أن يماهيا الوعي (كما فعل بليس، ولو بشكل حذر) **بشيء** ما يدعى «العقل». إن تطور التفكير والنقاش حول الـ MBP قد اندفع بسرعة. في عام ١٩٥٧ قام سمارت بتدريس منهاج حول فتغنشتاين ورايل في برنستون دافع فيه عن مواقف مماثلة من حيث الجوهر لمواقف بليس. في تشرين الثاني من العام نفسه، وبينما كان يحاضر في كورنل، قدم ودافع صراحة عن فرضية بليس. وفي الوقت ذاته، كان باحثون أوستراليون آخرون يتفحصون مدى صحة الحل التماهيوي لـ MBP. إن البعض منهم، مثل مارتن وغنر Gunner ودويتشر Deutscher، قد وجد أسساً للنقد. على الرغم من أهمية المواقف الأكثر انتقاداً التي دافع عنها فلاسفة أوستراليون معينون، كما في أواخر الخمسينات وأوائل الستينات، فإن السجال الأوسترالي حول الـ MBP كان قد اتخذ منعطفاً حاسماً باتجاه نظرية التماهي والمادية. وتعدّ مقالة بليس المعنونة [هل الوعي عملية دماغية؟] (١٩٥٦، rpt لدى بورست) (١٩٧٩) بمثابة الوثيقة الجنينية لهذا التوجه. إن هدف بليس النظري هو إظهار أن مماهاة الوعي بعملية دماغية محددة هي «فرضية علمية معقولة» (ibid, p.42) يمكن عدّ هذه الفرضية مبرهنة **إذا** كان من الممكن تفسير «الملاحظات الاستبطانية للذات بالرجوع إلى العمليات الدماغية التي تترابط معها» (ibid). كما نرى، فإن صيغة بليس محترسة تماماً. وهذا الاحتراس يساعده على تجنب التشديد

(*) هناك إعادة تشكيل واضحة لكيفية تطور المدرسة الأوسترالية جرى تقديمها من قبل برسلي ١٩٦٧ (المؤلف).

الزائد على المحتوى والتضمينات السايكو - أنثروبولوجية لاستعلامه، في حين أنه يعير وزناً أكبر (على الأقل في جزء من مقالته) لمقاربة منطقية ومفاهيمية أساساً لـ MBP.

إن هذه المقاربة تقود بليس إلى القيام بتحليل مثير جداً لمفهوم التماهي. ثمة شكلان مختلفان لهذا المفهوم يجذبان اهتمامه بشكل خاص: i) التماهي **بالتعريف** (الأحمر لون)، ii) التماهي **بالتركيب** (طاولته هي صندوق طرود قديم). من المؤكد تماماً أنه توجد اختلافات ملحوظة بين النوعين من التماهي. ففي حين أن التماهي في الحالة الأولى صحيح بالضرورة، فإنه في الحالة الثانية صحيح بشكل مشروط (متوقف على شيء آخر)، ويتعين التحقق منه تجريبياً. وعلاوة على ذلك، في حين أنه في النوع الأول من التماهي كل ما هو صحيح بالنسبة للقسم الأول من التوكيد هو صحيح أيضاً بالنسبة للجزء الثاني، نجد أن الحال ليس كذلك في النوع الثاني: إذ يمكنني أن أؤكد التماهي بين الطاولة وصندوق الرزم بدون أن تكون كافة المسندات السارية من أجل الطاولات سارية بالضرورة من أجل صناديق الرزم (Ibid,pp.44-5).

إن هذه التمييزات ليست عديمة الأهمية. إنها تحقن إدراكاً جديداً في سؤال قديم: هل يمكن القول إن الوعي هو عملية دماغية؟ تقول فرضية بليس بأن الكيانين يتقاسمان الهوية نفسها وأنهما متماهيان ليس بالتعريف بل بالتركيب. إن لهذه النقطة الثانية تبعتين حاسمتين على الأقل بالنسبة للمشكلة قيد الدرس:

i) إنه من غير المشروع أن نرفض الجزم بأن الوعي هو عملية دماغية على أساس أن ليس كل شيء يمكن أن يقال حول الوعي يمكن أن يقال أيضاً حول العمليات الدماغية.

ii) - كما التماهي بين الطاولة والصندوق تماماً، كذلك التماهي بين العقل والجسد ليس تحليلياً وضرورياً، بل هو تجريبي ومشروط وواقعي. هذا يعني أن التماهي الخاضع للسؤال يتضمن حقائق تجريبية، أي أنه يتعين التحقق من صحته،

من حيث المبدأ على الأقل، بالطريقة الاختبارية، وأن طرفي العلاقة يجب أن يكونا مستقلين منطقيًّا وأن يكونا مرتبطين ببعضهما البعض بطريقة ليست شكلية وضرورية: وبذلك يكون تماهيهما موجودًا (أو يمكن إثباته) لكنه لم يكن من الممكن أيضًا أن يوجد. إن البرهان demonstrandum هو أن وصف حالة أو فعل على صلة بإحساسية وحكمة، وذاتية شخص وصفًا تحليليًّا وليس واقعيًّا يكون متماهيًا بوصف عملية دماغية محددة.

بليس: المغالطة الأنطولوجية

إن تحليل بليس للتماهي بين الوعي والعمليات الدماغية هو السائد تمامًا. إنه يدخل الآن حقل المشاكل الشائكة على نحو خاص. عندما يتم البرهان على طبيعة الهوية التركيبية، يتابع بليس، يمكن للمرء أن يعترض بأنه، بما أن حدي الفرضية «الوعي هو عملية دماغية» مستقلان منطقيًّا ومتصلان ليس بالضرورة، فإن ذلك يستتبع أن معانيهما كان من الممكن أيضًا ألا تدل على الـ «شيء» نفسه: بعبارة أخرى، كان من الممكن أن يوجد شيئان مختلفان (ibid,p.45). إن هذه «النقلة» من جانب الثنائيين يمكن أن تبدو بارعة، ولكنها بالنسبة لبليس مضللة. إن الالتباس، يجادل بليس، ينبع من خطأ ذي تبعة جديرة بالملاحظة: الانتقال اللاشرعي من مفهوم **الاستقلال المنطقي** إلى مفهوم **الوجود الأنطولوجي**، بعبارة أخرى، إن الثنائيين مخطئون باعتقادهم أنه إذا وجد تعبيران مستقلان منطقيًّا، فإن هذا يقتضي ضمنًا أنه يوجد كيانان أنطولوجيان مستقلان أيضًا.

يعطي بليس مثالاً منوّرًا لدعم موقفه. لنأخذ الغيمة مثلاً. يمكن للمرء بالتأكيد أن يقول إن الغيمة مطابقة لكتلة من قطيرات الماء. إننا نتعامل، بالطبع، مع تماهي ليس بالتعريف (ضروريًّا) بل بالتركيب (مشروطًا). في الواقع، وبالمصطلحات المنطقية - اللغوية لا شيء يمنعنا، بالمصطلحات ذاتها بدلاً من ذلك،

من مماهاة الغيمة بكتلة من نسيج ليفي. ولا شيء يمنعنا، بالمصطلحات نفسها، من مماهاة الغيمة بأحد الرموز التي تجسدها في بعض الحكايات الخرافية والأساطير. هذا يعني أنه «لا توجد صلة منطقية في لغتنا بين السحابة وكتلة من الجسيمات الدقيقة» وأن مصطلحي «غيمة» وكتلة جسيمات دقيقة في المحلول المعلق «يعنيان شيئين مختلفان تمامًا» (ibid,p.46). ومع ذلك يمكننا بالتأكيد ألا نستنتج **من ذلك** أنه يجب أن يكون هناك شيئان مختلفان: الغيمة وقطيرات الماء. إن كوننا قادرين على تجنب هذا «المنزلق الأنطولوجي»، يجادل بليس، ينبع من حقيقة أننا برغم الارتباط الدائم غيمة=قطيرات، لانلاحظ، أو ندلي ببيانات حول الظاهرتين **في الوقت نفسه**. في الواقع، لو كنا سندرك في الوقت ذاته كلا من الغيمة وقطيرات الماء (اللذان، علاوة على ذلك، هما مفهومان مستقلان)، لكنا مجبرين على استنتاج أن هذين الشيئين المستقلين المتزامنين يجب أن يكونا مختلفين. إن ما يحدث بدلاً من ذلك هو أننا **في طور** نلاحظ أن الغيمة هي غيمة وفي **طور آخر** نلاحظ أنها كتلة من قطيرات الماء. إن بليس يشير إلى أن الغيمة هي غيمة منظوراً إليها من مسافة بعيدة. أما عن قرب، عندما نكون في داخلها، فإن الغيمة نفسها تبدو كشيء ما مختلف تمامًا: إنها لا تعود غيمة بل ضبابًا، كتلة من الماء في حالة معلقة. . . . وهلم جرا. وبالتالي، لا يمكننا أن نستنتج أن وجود مصطلحين أو مفهومين متماثلين تركيبيًّا يقتضي ضمنًا بالضرورة وجود **شيئين مختلفين**.

إن بليس مدرك تمامًا أن مثال الغيمة ليس بدون ثغرات. لكن غرضه هو مجرد البرهان على ما يمكن أن نسميه مبدأ **المغالطة** Fallacy **الأنطولوجية**، باستعارة عبارة يستخدمها بليس نفسه في سياق آخر. يبدو أن هذا المبدأ قابل للتطبيق على المسألة السايكولوجية التي تهمنا. إنه يوحي بأنه في العلاقة بين الوعي والعمليات الدماغية لايسمح لنا الاستقلال المنطقي - اللغوي للمفهومين، (بالتوازي) مع اللاتزامن المؤكد لملاحظتهما والتحقق منهما، بتأكيد **الوجود الأنطولوجي** للوعي والعملية الدماغية المرتبطة به.

إن حجة بليس ربما كانت ذات قيمة نظرية ضئيلة لو أنه توقف عند هذا: إذ أنها كانت ستؤكد فقط أنه، بناء على مقدمات معينة، لا يوجد أساس للموقف الأنطولوجي - الثنائي. مع ذلك، فإن السؤال هو كيف يستطيع المرء (أو بالأحرى، إذ كان يستطيع المرء) أن يخطو خطوة أخرى ويفترض، بشكل مثبت، إمكانية وشرعية نظرية أحادية - جسدانية. هذه هي القضية الحاسمة التي تواجه في الجزء الثاني من المقالة. إن بليس يقترح حلاً واضحًا ودقيقًا للمشكلة:

[إننا نعالج مجموعتين من الملاحظات (هما تحديداً، ملاحظات الوعي وملاحظات العملية الدماغية) كملاحظات للحدث نفسه في تلك الحالات حيث أن مجموعة الملاحظات العلمية التقنية في سياق الجسم الملائم للنظرية العلمية تقدم شرحًا مباشراً للملاحظات التي يقوم بها الإنسان في الشارع. (ibid,p.48)].

«كي نبرهن على تماهي الوعي وعلمليات معينة في الدماغ» يضيف بليس، سيكون من الضروري أن نبين أن الملاحظات الاستبطانية التي يبلغ عنها الشخص المدروس يمكن تعليلها بلغة العمليات المعروفة بأنها قد حصلت على دماغه»(ibid).

إن هاتين الفقرتين هامتان إلى أقصى درجة. هنا، في الواقع، يلتقي ويصطدم شكلان مختلفان جذريًا من الخبرة والمعرفة: من ناحية أولى، التقارير الظاهراتية، الذاتية، الفورية، ومن ناحية أخرى، الأوصاف الواقعية، الموضوعية غير المباشرة. ما الذي ينجم عن هذا اللقاء؟ سوف نرى في الوقت المناسب أن استنتاج بليس إنما يتم بوحي من قناعة جسدانية قوية، وسنرى كيف يتوصل إليه. ومع ذلك فاستنتاج بليس أبعد ما يكون عن الحتمية. يمكن للمرء أن يجادل بأنه من غير المؤكد ذاتيًا بأي شكل من الأشكال أن التقارير الذاتية والظاهراتية (حول الوعي . . . إلخ) يمكن صياغتها بلغة موضوعية وعلمية. في الحقيقة، يمكن ادعاء العكس: أي أن نقول إنه من غير المحتمل أن التقارير الذاتية والظاهراتية، ولغتها المتصلة بها يمكن تفسيرها بلغة موضوعية، علمية (أي أن تختزل أوتترجم إلى تلك المصطلحات). مع ذلك، إن بليس لا يبدو مدركًا تمامًا لذلك. فليس صدفة أن

الموقف الذي يتبناه بخصوص هذين الشكلين من الخبرة والمعرفة (الذاتي - الظاهراتي والموضوعي - العلمي) يكشف بوضوح عن التوجه **الفلسفي** الذي يشكل الأساس لبحثه **العلمي**.

بليس: المغالطة الظاهراتية والبديل الواقعي والجسداني

إن موقف بليس بخصوص شكلي الخبرة والمعرفة يتركز على ما يدعوه نقد «المغالطة الظاهراتية» (لدى بورست، ١٩٧٩، ص. ٤٨). فهو يعدّ الكائنات البشرية بمثابة ضحايا محتملين (ولكن بحكم الواقع أيضًا) لوهم ظاهراتي - واقعي خطير. هذا الوهم يقوم على فكرة أن كون المشاعر والأفكار الذي يكمن في داخل عالم الوعي أو الذات هو أول ما يتم تنشيطه، وهو من الناحية الأنطولوجية أكثر تماسكًا ويكفل موثوقية معرفية أكبر. بعبارة أخرى، تأتي أولاً أنماطنا الذاتية ومن ثم تأتي الأشياء مشروطة بـ، أو مقولبة على، مخططنا. إن رد فعل بليس ضد هذا الموقف مستلهم من فلسفة واقعية صريحة ويتخذ شكلاً راديكاليًا إلى أقصى حد:

[إننا نبدأ بتعلم الاعتراف بالخاصيات الواقعية للأشياء في بيئتنا فقط وإننا لا نتعلم أن نصف وعينا للأشياء في بيئتنا إلا بعد أن نكون قد تعلمنا وصف الأشياء في بيئتنا، ونحن نصف خبرتنا الواعية ليس بلغة «الخاصيات الظاهراتية» الميثولوجية التي يفترض بها أن تلازم «الموضوعات» الميثولوجية في الحقل الظاهراتي الميثولوجي، بل بالرجوع إلى الخواص الفيزيائية الحقيقية للموضوعات والأحداث والعمليات التي تؤدي بشكل نظامي إلى نشوء نوع من الخبرة الواعية التي نحاول وصفها(ibid,p.50).

إن هذا الموقف مهم جدًا من أجل القضية قيد الدرس. إن حدس بليس هو أنه كي نؤكد أولوية الجسدي وقابلية العقلية للتماهي بالجسدي - يجب على المرء أن يبدأ بالتقليل من بروز واستقلالية - ولنقل التقليل من قيمة - الجانب الظاهراتي

والذاتي **للإنسان**. إنه واثق جداً من ذلك لدرجة أن جزءاً حاسماً من مقالته مكرّس ليس بشكل مباشر وحصري لـ MBP، بل لإعادة تفسير الظاهراتي والذاتي. إن فرضياته الرئيسة هي بالأساس تلك التي يعبر عنها بالفقرات المستشهد بها أعلاه ويمكن تلخيصها بالمصطلحات العامة التالية: أ) الذاتي هو شيء ما، كما لو أنه، يأتي بعد الأحداث والعمليات الموضوعية للواقع، إنه شيء ما لا يخلق أو يضيف أي شيء ضروري بالنسبة لتلك الأحداث والعمليات؛ ب) إن الظاهراتي هو وحده المستوى الأكثر مباشرة واللاموثوقية للخبرة، الذي يتأسس بحد ذاته بشكل راسخ على البنية الفيزيائية للواقع.

إذا كان هذا صحيحاً، فليس مفاجئاً إذن أن الواقعية والجسدانية يبدو أنهما التوجهان الفلسفيان الأكثر خصوصية لدى بليس: i) يُنظر إلى الواقعية بعدّها التفسير الوحيد للعالم القادر على إقامة علاقة صحيحة بين الأشياء والخبرات الظاهراتية (حيث الأولى هي الدليل والنموذج للثانية)، ii) تعدّ الجسدانية أنها النظرية المؤكدة، بدقة أكثر، على أسبقية الموضوعات والخاصيات **الفيزيائية**، وبشكل متلازم، أسبقية الافتراضات التي تدل على هذه الموضوعات والخاصيات وفق قواعد ومعايير لغة الجسدي.

عند هذه النقطة، يبدو أن الـ MBP قد حُجبت إلى حد ما في مناقشة بليس بقضايا ذات مرتبة أعلى. في الواقع، لقد أصبحت أكثر من مجرد ظاهرة مصاحبة epiphenomenon— لمشكلة أكثر تعقيداً وجذرية بكثير: إنها اختزال الذاتية والظاهراتية (والتي يعدّ العقلي جزءاً منها) إلى التنظيم الموضوعي والفيزيائي للواقع (والذي يعدّ الجسد بمثابة مكون عضوي له). إن بليس مقتنع ليس فقط **بإمكانية** بل أيضاً **بضرورة** هذا الاختزال: ضرورة متصلة بالهدف العلمي الصارم الذي يُفترض بكافة الأبحاث العلمية أن تمتلكه. برأي بليس، إن هدف العلم الحقيقي هو، من ناحية أولى، إعطاء وصف للبنية الفيزيائية للواقع، ومن ناحية أخرى، إثبات أن كافة الظواهر الذاتية هي في الواقع (أو على الأقل) قابلة للترجمة إلى معطيات

فيزيائية موضوعية. هذه النقطة يفسرها مثال واضح. عندما أطلق على صورة اسم «خضراء»، ينبغي ألا أفترض أنني أصف **خبرتي** بواسطة تعبيري الخاص بي في محاولة لتوصيل هذا الانطباع **الخاص بي** بطريقة شخصية ما. إن ما يحدث فعلاً هو شيء ما أكثر موضوعية بكثير: شيء ما جانبه الذاتي (أي، خبرتي الشخصية واللغة المستعملة لوصفها) يكون، أو يمكن جعله، لا صلة له بالموضوع. في الحقيقة، أقول ببساطة، في هذا الوضع أمتلك «النوع من الخبرة الذي نمتلكه عادة، والذي تعلمنا أن نصفه، عندما ننظر إلى بقعة ضوء خضراء (ibid,P.50). هذه العملية هي عملية نزع الذات ومعطيات حاسة الجسدنة التي يعدّها بليس ممكنة وضرورية.

إن ناقد نظرية التماهي، الموضوع في موقع دفاعي، ينبغي أن يرد بأن المعنى **الذاتي المخبور** للإحساس هو شيء ما مختلف عن الحدث أو التوكيد الفيزيائي المترابطين الذي يزعم بليس أنه يصف به الإحساس «بأكمله». يمكن للمرء أيضًا أن يعترض بأن المثال يفسر، في أفضل الأحوال، كيف أن حدثًا مصغراً micro بسيطًا- إحساسًا- يمكن أن يماهى بعملية فيزيولوجية عصبية خاصة. سوف نؤجل للحظة مناقشتنا للاعتراض الأول. أما الثاني فيذكرنا بشكل صرف بأن أحداثًا ظاهراتية أخرى كثيرة قد تكون معقدة للغاية، متشابكة جداً مع الذاتية (التي تشمل أيضًا الثقافة، المجتمع، التاريخ) التي لا يمكن اختزالها إلى، ومماهاتها بـ حقيقة فيزيائية بنفس السهولة التي يتصف بها الإحساس.

إن بليس متضايق بالكاد من اعتراضات من هذ ا النوع. إن رهافة المسألة تبدو أنها لا تؤكد سوى الثقة التي يصيغ بها مواقفه. ينبغي أن يكون واضحًا، يكتب بليس، أن «مشكلة تفسير الملاحظات الاستبطانية بلغة عمليات الدماغ هي بعيدة عن كونها غير قابلة للتذليل (ibid,p.50). في الواقع، إن حجة بليس من أجل الاختزال والمماهاة تتجاوز كثيراً الإحساس البسيط. إذ يمكن تطبيقها بشكل فعلي على مجمل البعد الظاهراتي والذاتي للفرد. «لايوجد شيء، يؤكد بليس، يقوله الشخص

المستبطن حول خبراته الواعية يكون متعارضاً مع أي شيء يمكن لفيزيولوجي أن يرغب في قوله حول عمليات الدماغ التي تؤدي به إلى وصف البيئة ووعيه لتلك البيئة بالطريقة التي يفعلها» (ibid,p.51) .

لا ينخدعن أحد بالاعتدال الظاهري لموقف بليس. إذا ربطنا الفقرة التي سبق ذكرها مع ادعاء بليس بأن الفيزيولوجي إذا كان قادراً على إعادة صياغة الملاحظات والخبرة الظاهراتية لـ «رجل الشارع»، فإن رسالته النهائية تصبح كلها واضحة جداً. إن عالم الخبرات الذاتية الظاهراتية بأكمله، بالإضافة إلى بياناتها اللغوية ذات الصلة يمكن ويجب اختزالها (بهدف الحل الواقعي لـ «المغالطة الفينومينولوجية») إلى بنية عصبو- فيزيولوجية واستعمال جسداني للغة قادر، على التوالي، على تطبيع وتشييء تلك الخبرة وتعبيرها اللغوي وبالتالي جعلها **علمية**. يختلف بليس عن فايغل في أنه يبدأ باعتراف شكلي بوجود الظاهراتي والذاتي فقط ليستنبط تصوراً يتماهى بالجسدي (تماهي لا تناظري، والأكثر من ذلك، بما أن «M» يساوي «B» فإن ذلك لا يستتبع أن «B» يساوي «M»). وليس خلافًا لفايغل، إن بليس متنبه لئلا يترك متسعاً لأجل تعدد اللغات، وبشكل خاص لئلا يمنح منزلة معرفية وافية للغات الخبرة الظاهراتية والذاتية.

سمارت: نظرية التماهي
تفسير العلاقة النفس - جسدية

لقد كان بليس محطم الأسس أكثر مما هو الأب المؤسس للمدرسة الأوسترالية لنظرية التماهي. فقد نشر القليل جداً، وكان معارضاً (بغض النظر عن استثناءات معينة، كما رأينا) لاتخاذ موقف حول مسائل ذات مجال نظري أوسع وربما كان يفتقر إلى الصنف من الشخصية الذي كان مطلوباً كنقطة مرجعية في

السجال الحي حول العقلي. لكن سمارت كان موهوباً بهذا النوع من الشخصية تحديداً. بحكم كونه بروفسوراً لسنوات عدة في جامعة اديلايد، فقد كتب عدداً من المقالات الهامة ودراسة شكلت مساهمة هامة في الواقعية الفلسفية والعلمية (سمارت ١٩٦٣). إن مقالته الفاتحة لعهد جديد حقّاً حول المشاكل التي تهمنا قد ظهرت في عام ١٩٥٩ (الإحالات إلى هذه المقالة، كما إلى مقالة بليس، مأخوذة من الطبعة التي حررها بورست ١٩٧٩).

إن عنوان هذه المقالة تحديداً، «الإحساسات وعمليات الدماغ» يشير إلى نوع من البحث الذي تعودنا عليه تمامًا. وكما أن بليس قد قارب الـMBP من خلال قضية الوعي وحدها، كذلك فإن سمارت يقاربها فقط من خلال قضية الإحساس. ولكن هذا بمعنى ما ليس سوى جزء من الحقيقة. في الواقع، يصبح من المؤكد بسرعة أن ما يهم سمارت فعلاً هي مشكلة أوسع وأكثر تحديداً بكثير: إنها إمكانية التعبير عن الخبرات الحسيّة والواعية بلغة فيزيائية وكيميائية، وإمكانية استعمال المصطلحات نفسها لتقديم تفسير للوجود البشري، وباختصار، لتعريف العالم برمته من منظور جسداني:

[يبدو لي أن العلم يعطينا بشكل متزايد وجهة نظر تكون المتعضيات بموجبها قابلة لأن ينظر إليها على أنها إواليات فيزيا - كيميائية: يبدو أنه حتى سلوك الإنسان نفسه سيكون ذات يوم قابلاً للشرح والتفسير بلغة آليوية mechanistic. وهناك يبدو، بقدر ما كان العلم معنيًّا بذلك، أن لا شيء في العالم سوى التراتيب المتزايدة التعقيد للمكونات الفيزيائية (الإحساسات، ص. ٥٣)].

من الواضح أن أنظار سمارت مثبتة على هدف يتجاوز تخوم الـMBP بحد ذاتها. يجادل سمارت بأن الرؤية الجسدانية ليست كافية فحسب، بل هي الرؤية الوحيدة. في الواقع، إن فكرة أن المرء يمكنه أن يستخدم مصطلحات لا جسدانية لوصف الأحاسيس (الموضوع «الرسمي» لمقالته)، عندما يتعين أن يكون كل شيء قابلاً للشرح والتفسير بلغة الفيزياء» هذه الفكرة بالضبط هي ما يعدّها «غير قابلة للتصديق بصراحة» (ibid,p.54).

قد يبدو تقريبًا أن سمارت على حافة الإعلان عن مشكلة العلاقة بين الإحساسات والعمليات الدماغية المغلقة حتى قبل أن تكون مفتوحة. ولكن إذا كان الحال كذلك، فإنه لا يعزى كثيراً إلى نوع ما من نفاد الصبر الفلسفي بقدر ما يعزى إلى اقتناع سمارت بأن بعض الافتراضات العامة تكون مبرهنة ذاتيًّا ببساطة. إنه يقدمها- بكلماته الخاصة- بمثابة «اعتراف بالإيمان» (ibid). فيما بعد يعلن في مقالته إخلاصه علنًا لـ **«ميتا فيزياء مادية»** (ibid,p.60): إنه بيان جريء في الواقع عندما يستخدم من قبل مؤيد فخور للعلم والتجريبية، وشاهد بليغ على المقدمات المنطقية **الميتا** – **تجريبية** المكونة – الأساس لمناقشته للمشكلة التجريبية (ظاهريًّا). إن هدف سمارت هو أن يكيّف ملاحظاته حول مسائل كتلك التي تعنى بالإحساس وعلاقته بعمليات دماغية معينة في الإطار الأكثر عمومية لـ ميتا – مشكلة درامية تدور حول القضايا المركزية للواقع في مقابل المظهر، والمادة في مقابل الروح، والموضوعية في مقابلة الذاتية، والعلنية الإبستمية في مقابل السرية الخبروية.

كما قلنا، إن موضوع مقال سمارت هو طبيعة الإحساس وعلاقته بأحداث فيزيولوجية عصبية معينة. إن فرضيته الرئيسة لا يمكن، بالتأكيد، أن تُخطَأ من أجل الغموض: «الأحاسيس هي عمليات دماغية» (ibid,p.56). لقد جرت محاولات لإنكار الطبيعة الأنطولوجية لنظرية سمارت، ولكنها محاولات مقنعة بصعوبة. وحتى لو تركنا جانبًا، للحظة، جوانب أخرى معينة من فكر سمارت، فليس هناك من شك في أن تعريفه الشكلي للإحساس هو تعريف أنطولوجي بطبيعته: «الإحساسات لا شيء أبعد وأعلى من العمليات الدماغية». مرة أخرى، «طالما أن بيان الإحساس هو تقرير لشيء ما، فإن ذاك الشيء هو، في الواقع، عملية دماغية»(ibid,p.56).

إن عبارة «في الواقع» تعني ببساطة أن سمارت (مثل بليس) يتصور العلاقة بين العقلي والجسدي على أنها علاقة تجريبية ومشروطة أكثر مما هي تحليلية وشكلية.

لكن سمارت لا يتابع التضمينات النظرية لهذه النقطة (أي، على سبيل المثال، إن العلاقة بين الأحاسيس والعمليات الدماغية يمكن **في الواقع** أن تكون، أو تصبح، **شيئًا ما مختلفًا** عما تبدو عليه حتى الآن بشكل مرئي وثابت). إن «رسالته» تستمر في كونها فيزيولوجية، وينادي برفض مقولي categorical للقبول بأي بعد للإحساس ليس فيزيولوجيًا عصبيًا محضًا، يمكن للمرء أن يعترض بالقول إن الإحساس هو، بالتأكيد، عملية دماغية، ولكن هل هو فقط عملية دماغية؟. أليس من الممكن فعلاً دراسته من وجهة نظر مختلفة؟ إن جواب سمارت هو ببساطة: لا؛ وهو جواب يحول دون أية مقاربة أخرى apriori (فينو مينولوجية مثلاً) للإحساس ذاته.

يبرز الموقف نفسه في سياق مناقشة سمارت لمفهوم التماهي بالرغم من أنه يميز بدقة بين التماهي بالمعنى العريض أو الضعيف وبين التماهي «الشديد» فإن هذا التمييز لا يطبق بشكل مقنع. في الواقع، إن نقطة افتراق سمارت تتحدد تمامًا بـ «إيمانه» بالتماهي الشديد بين الإحساس والعملية الدماغية. علاوة على ذلك، فإن المسند في التماهي الشديد يقول **موضوعيًا وبشكل أحادي المعنى** ما هو الموضوع: إنه يعبر أنطولوجيًا عن «الطبيعة الحقيقية» للشيء الخاضع للفحص (ibid,p.57) لذلك، وكما في عبارة «البرق هو تفريغ لشحنة كهربائية» يدل المسند (وفقًا لسمارت، بالضرورة وحتمًا) على **طبيعة** البرق، كذلك أيضًا في عبارة «الإحساس هو عملية دماغية» يدل المسند على **الطبيعة** الفريدة والثابتة الإحساس. من الواضح أن المنظور الأنطولوجي يعزز المنظور الجسداني لتصور سمارت: فالتعريف العصبي المخي للإحساس ليس نتيجة لتحليل معرفي (كمقابل للتحليلات الأخرى التي هي على قدر المساواة من الشرعية): إنه التعريف **الوحيد** الذي يمكن لشكل من المعرفة القادرة على فهم جوهر الأشياء أن يصل إليه. إن واقعية سمارت الأنطولوجية

تستبعد عمليًّا أي بديل تأويلي. فالعلم المؤسس على هذه الواقعية غير مبالٍ بالمصالح المعرفية المتغيرة للذات: إنه قادر على، ومطلوب لأجل، إعطاء وصف حصري بما هو عليه الواقع مثل aparti objecti. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الواقعية الأنطولوجية لاتسمح، أو على الأقل لاتشجع، بتحليل المعاني **المتعددة** الممكنة للشيء **المفرد** الخاضع للفحص. في الواقع، في حين أن التمييز بين الشيء ومعانيه لا يكون مستبعداً **قانونًا** dejure، فإنه يكون مستبعداً **فعلاً** de facto. لدى تحليل **الشيء**، فإن الفكر الواقعي/ الأنطولوجي يعيّن في النهاية **معانيه الأساسية**. إن أي معنى **افتراضي** آخر سيكون **لا علميًا** (نظراً لأنه سينتج عن إجراء آخر غير الإجراء العلمي) و**لا موضوعيًا** (نتيجة لفعل الذات الاعتباطي، وبالتالي، اللاعلمي).

لدى مناقشة مثاله عن البرق، يعطي سمارت توضيحًا لا يفيد، في الواقع، سوى في التأكيد على الطبيعة الإختزالوية والفيزيولوجيانية لموقفه. فهو يشير إلى أنه يتكلم عن البرق **كموضوع** فيزيائي وليس كمعطى محسوس sense datum (ibid,p.58). بالتأكيد، قد يكون هذا التمييز صحيحًا. مع ذلك فإن مايبدو أن سمارت لا يفهمه هو أن المعطى المحسوس هو **أيضًا** «**شيء ما**»: إنه خبرة نفسية يمكننا بشكل مشروع - أحيانًا على الأقل - أن نطمح لفهمها نفسيًّا (وليس جسديًّا) متبعين إجراءات ونتائج **معرفية** مستقلة، وغير خاضعة لطرق المعرفة الأخرى. يبدو أن سمارت غير مدرك لذلك بحيث أنه يتمكن من رؤية المعطى المحسوس على أنه **مجرد** حالة دماغية **ناتجة** عن البرق» (ibid). إن مايثير تساؤلنا هنا، كما في أماكن أخرى، ليس ما إذا كان من الممكن تفسير المعطى المحسوس **بتلك** الطريقة، بقدر ما إذا كانت هذه قادرة على أن تكون الطريقة **الوحيدة** (وسوف تكون الطريقة الوحيدة نظراً لأن المعطى المحسوس، بالنسبة لسمارت، لا يمتلك مقومات ليست فيزيولوجية حصراً).

سمارت: الإحساسات الذاتية واللغة حيادية الموضوع

يقترح سمارت، إذاً، حلاً مباشراً للـ MBP: عدّ الإحساسات متماهية تماماً بعمليات عصبو - فيزيولوجية محددة. مع ذلك، يعترف سمارت بأن بإمكان خصم نظرية التماهي أن يثير قضية آسرة أخرى. حتى بافتراض أن **الواقع الموضوعي** للإحساس هو كما تم وصفه. يبقى أن بعض خاصياته قد تكون مختلفة: أي أنه يمكن أن توجد «علاوة على ذلك» عمليات الدماغ (لدى بورست ١٩٧٩ ص. ٥٩). إن هذه المشكلة شائكة بالفعل بالنسبة لسمارت: فلو وجدت هذه الكيفيات بشكل مستقل لكان الاستنتاج القائل بأن النفسي (أو علمه) ليس قابلاً للاختزال إلى عصبو-فيزيولوجي سيبدو لا مفر منه. وتصبح المشكلة أكثر صعوبة عندما ينظر إلى الخاصيات (على الأقل بعض الخاصيات) على أنها الطرق **الكيفية والذاتية** التي يدرك بها الأفراد الأحداث. في الحقيقة إن الاعتراف بهذه الخاصيات يبدو أنه يقتضي ضمناً وجود بعد ذاتي للخبرة البشرية: بعد مستقل عن متلازماته الموضوعية (الفيزيائية). ليس صدفة أن الآخرين الذين دأبوا على تمييز خاصيّة-متلازمة الجوهر (ولو فقط ليستبدلوا التماهي بين «الأشياء» بتماهي «الخاصيّات») قد تحركوا في ذاك الاتجاه تماماً (انظر الفصل السادس).

على كل، إن سمارت يتبع مساراً آخر. فلكونه واقعياً وجسدانياً مقتنعاً، ليس لديه نية الارتياب بالوضع الأنطولوجي الممتاز للأحداث بالاعتراف بأنه كان من الممكن أن يكون هناك بعد **آخر**. وفي حين أنه لا ينكر كلياً وجود الخاصّيات والكيفيات، فإنه يزعم، ببساطة، أن هذه الخاصّيات والكيفيات، حتى بالمعنى «الذاتي» المشار إليه أعلاه (تحديداً: كأنماط شخصية للخبرة الحسية) يمكن اختزالها إلى مجرد معطيات موضوعية محكومة بقواعد rule-governed وقابلة للرصد. إن

مثال سمارت الشهير عن الصورة التلوية(*) after-image لبرتقالة مائلة إلى الصفرة يلخص موقفه بإيجاز : [عندما يقول شخص «أنا أرى صورة تلوية لبرتقالة مائلة إلى الصفرة، فإنه يقول شيئًا من قبيل «ثمة شيء ما يحدث ويشبه ما يحدث عندما أفتح عيني وأستيقظ، وثمة برتقالة مضاءة جيداً أمامي، وكأنني أرى برتقالة فعلاً].

إن مغزى ما يسعى سمارت وراءه هنا لن يفلت من القارئ . فما يقترح القيام به هو التحييد، بطريقة ما، للمحتوى الكيفي والذاتي لخاصيات معينة. بهذه الطريقة، فإن ماتدعى بالخاصيات الفينومينولوجية للخبرة البصرية المجهرية micro-experience يمكن تهميشها، أو حتى يمكن، في أفضل الأحوال، ترجمتها إلى شيء ما آخر. إلى ماذا؟ إن سمارت واضح تمامًا في هذه النقطة. فبدلاً من الخاصيات المتضمنة كيفيًا وذاتيًا سيكون لدينا وصف للأحداث الموضوعية التي هي وحدها المسؤولة عن إظهار تلك الكيفيات. يمكن القيام بهذه العملية بدقة، وفقًا لسمارت، بفضل استعمال مايسميه، حاذيًا حذو رايل، لغة «حيادية الموضوع» topic-neutral (ibid,p.60). إن اللغة حيادية الموضوع هي وسيلة تعبير قادرة على ترجمة التوكيدات ذات الأهمية والبيانات حول أحداث فينومينولوجية مفترضة إلى وصف يمثل «حالة الأشياء» في جوهرها الموضوعي العاري، بدون أن يأخذ على عاتقه مزيداً من الالتزام الأنطولوجي. بعبارة أخرى، إن هذه اللغة، من ناحية أولى، لا تدرج سوى الخواص الواقعية المحضة للظاهرات، ومن ناحية أخرى لا تقول إن كانت تنتمي لدائرة وجود أو أخرى (أي إن كانت «جسدية» أم «نفسية»). إن تضمينات هذه الفرضية بالنسبة لفلسفة العقل مؤكدة على الفور. أما فرضية سمارت فهي أن كون universe الأحداث المدعوة بالعقلية يمكن وصفه باستعمال لغة تزيل، أو بالأحرى «تستبدل»، مكونًا معيّنًا لذاك الكون بترجمة مادته

(*) الصورة التلوية إحساس بصري عادة يحدث بعد أن يكون المنبه الخارجي الذي سببه قد كف عن العمل (المورد).

إلى تعبيرات دقيقة أكثر ملاءمة. لذلك، على سبيل المثال، فإن قولنا إن الإنسان يعاني لايقتضي ضمناً، بالنسبة لسمارت على الأقل، الاعتراف بوجود كيفيات أو خبرات ظاهراتية وذاتية خاصة. إنه يقتضي فقط التسليم بأنه «**يوجد ألم**» لدى الإنسان المُعاني. كما كتبت كيث كامبل Keith Campbell، توجد ببساطة حالة معينة تنتج عن جهازه الحسي وتظهر في نماذج معينة من السلوك (كامبل، ١٩٦٧ ص. ١٨٥).

إن تصور سمارت مفتوح للنقد حول أكثر من نقطة. هنا يكفي أن نثير اعتراضين يبدوان هامين بشكل خاص من أجل المناقشة الحالية. في الجوهر، إن استراتيجية «الترجمة» و«الاستبدال» تستند على فرضيتين غير مبرهنتين:

أ) إن الخاصيات الذاتية والكيفية يمكن أن تحافظ على، وتكشف عن، جوهرها الباطني بدون خسارة ذات شأن عندما تعاد صياغتها بلغة حيادية الموضوع؛

ب) إنه من المعقول الاعتراف بشيء ما، كاللغة الحيادية الموضوع، قادر على التعبير عن الأشياء «كما هي عليه موضوعيًّا» مع أنه يخلو من أية سمات ذاتية وأحكام مسبقة أنطولوجيّة.

بخصوص النقطة الأولى، يلاحظ أن الإحساس كما يصفه سمارت هو بشكل محض وببساطة حدث **فيزيائي**: حدث يتطلب sine qua non[*] قائمة الحقائق المشار إليها في المقتطف الوارد أعلاه. ولكن هل هناك معنى (لنقل في حقل السايكولوجيا أو الأنثروبولوجيا) للكلام حول حدث كالإحساس **وحده** بهذه الطريقة؟ أليس من المنطقي أن نقول إن الإحساس الفينومينولوجي، بغض النظر، عن كونه نتيجة **فقط** لـ«النور الجيد» و«العينين المفتوحتين» يتألف **بنيويًّا أيضًا** من تلك الدلالات الذاتية والكيفية التي يسعى سمارت لإزالتها؟ في النهاية، إن فرضية

(*) بشكل لابد منه، بشكل ضروري - باللاتينية في الأصل. (المترجم).

سمارت غير مقبولة حتى في شكلها الأكثر جوهرية: «الإحساس العام generic ببرتقالة مائلة إلى الصفرة ليس هو إحساسي الخاص specific بالبرتقالة» إن هذا أكثر ما يصح على أولئك الذين، في جردهم للشروط المسبقة الضرورية لخلق الإحساس **الخاص**، يفتقرون إلى الفهم المسبق لما تكونه البرتقالة. إذا كان شخص ما يمتلك «صورة تلوية لبرتقالة مائلة إلى الصفرة» بدون معرفة ما هو البرتقال، فإن إحساسه سوف يكون نفس إحساس ذاك الشخص الذي يتصور البرتقال بلغة عصبو - فيزيائية حصراً. ولكن بهذه المصطلحات فإن **البرتقال ليس برتقالاً**: إنه في أفضل الأحوال صور تلوية برتقالية مائلة إلى الصفرة. من وجهة نظر **سايكولوجية**، من ناحية أخرى، وهي ما تأخذ بعين الاهتمام حدث التصور الخاص بلغة تكوينه الفينومينولوجي الفعلي، فإن ما كان بالأساس هو الإحساس نفسه سوف يعدّ أكثر تعقيداً و**مختلفاً**. في الحقيقة، إن الإحساس (الحقيقي) بالبرتقالة ليس أبداً **مجرد** صورة تلوية برتقالية مائلة إلى الصفرة. إن اللغة حيادية الموضوع التي كانت [بأي شكل من الأشكال تسعى لـ«**ترجمة**»، أو إزالة المكونات الذاتية والكيفية لإحساسي سوف تحول إحساسي الحقيقي إلى إحساس **مجرد** abstract، أي إلى نموذج غير حقيقي من الدرجة صفر (أو قريب من الصفر).

إن فكرة اللغة حيادية الموضوع هي بشكل واضح من مخلفات الاعتقاد الوضعي الجديد والجسداني القديم ذي وسيلة التعبير القادرة على تحرير ذاتها من كافة التضمينات النظرية والأنطولوجية ومن أية علاقة بما ترمز إليه. إن كثيراً من الإبستمولوجيا وفلسفة اللغة المعاصرتين قد فضح الزيف في هذا النموذج أو على الأقل في كثير من مزاعمه. فكل بيان محمل بنظرية. وكل بيان يتصور مسبقاً الـ designandum **بطريقته الخاصة**. بمعنى من المعاني حتى قائمة سمارت بالمعطيات «**الموضوعية**» الضرورية والكافية لخلق الإحساس تقدم، في الواقع، تفسيراً **فردياً** للإحساس ذاته. في حالات سمارت يكون هذا التفسير فيزيولوجيانياً وبعيداً عن

الحيادية، برغم دفاعه عن الحيادية الأنطولوجية المفترضة في الواقع، إنه يستند على وجهة نظر محددة جداً، في حين أنه يستبعد ضمناً بشكل أقل أو أكثر، كل تفسير آخر يمكن إعطاؤه ببساطة بتغيير الإطار المفاهيمي الذي يتم تعريفه فيه.

لقد حان الوقت الآن كي نشير بدقة أكثر إلى نوع تفسير الإحساس (وبشكل عام أكثر إلى نوع الحياة العقلية ككل) الذي يقدمه سمارت. يمكن أن نصطلح على تسمية هذا التفسير بالفيزيولوجياني. إن سمارت، في الحقيقة، في مناقشته للوظائف والظاهرات النفسية، لا يحصر نفسه برفض كل إحالة مسبقة apriori إلى خبرات وصور لا مادية. وهو يعدّ أنه من الممكن والضروري إرساء الوظائف والظاهرات النفسية ظاهرياً على بنى فيزيولوجية. في علم النفس، يكتب سمارت في كتابه [الفلسفة والواقعية العلمية] (1963 b)، يجب على المرء أن يرفض أي شكل من «الظاهرانية» phenomenism و«المركزانية الإنسانية» anthropocentrism ويكافح لبلوغ مستوى «أدنى: المستوى العصبوني أو حتى أدنى منه» (ibid,p.62). إن هذا الخيار المزدوج لا مفر منه نظراً، كما لاحظ سمارت في مقالة نشرت في العام نفسه، لأن «المجريات الداخلية هي عمليات دماغية» (المادية، 1963a، لدى بورست، ١٩٧٩، ص. ١٦٤). إن «ماهو مهم في علم النفس» يكتب سمارت، «هو ما يجري في **الجهاز العصبي المركزي**» (ibid ص. ١٦٧،). في مناقشة مفهوم اللغة الحيادية الموضوع تكتشف كامبل على حق تماماً أن رفض سمارت اتخاذ موقف، لغوي، من **طبيعة** ظاهرات معينة يتبع خطًّا تبريرياً de facto ملتزم إلى أقصى درجة بلغة أنطولوجية- تعكس في النهاية أنطولوجيا **فيزيولوجيانية** (كامبل، ١٩٦٧ ص. ١٨٥). إذا كان صحيحاً (لنعد إلى المثال الذي استعملناه من قبل) وفقاً لسمارت، أن عبارة «إنسان يعاني» لا تقتضي ضمناً تفسيراً ميتافيزيقيًّا للألم **بأي معنى من المعاني**، فإن سمارت نفسه يفسر الألم على أنه - بشكل حصري-

«حالة الجهاز العصبي المركزي للمتعضي organism». يجب الاعتراف بأنه ليس من السهل الزعم بأن المقدمات النظرية التي تسوقها نظرية اللغة حيادية الموضوع منسجمة تماماً مع مثل هذا الموقف الأنطولوجي بشكل صريح(*).

سمارت: الخبرة الخصوصية و«الكلمات عديمة اللون»

يعيدنا النقد الذي وجهناه ضد نظرية سمارت إلى مسألة أثرناها من قبل: إن معالجة سمارت المحدودة ظاهرياً للـMBP يبدو أنها تخدم غالبًا كستارة خلفية لمشاكل ذات مجال أوسع بكثير. إذ تثار القضايا الإبستمولوجية الحاسمة وتقدم المواقف التي يمكن تسميتها سايكو - أنثروبولوجية. بهذا الخصوص، ينبغي التأكيد على (أو تكرار) أنه على رأس جدول أعمال سمارت **تقع الإزالة أو الاستبدال** المنهجي **للبعد الذاتي**. إن علم العقلي (وعلم الإنساني بشكل عام) لا يستحق اسمه إلا بقدر ما يمكنه أن يدعي كونه علماً للحقائق والعلاقات **الموضوعية**، وسيكون من الأفضل كثيراً لو تبين أن هذه الموضوعية هي، بطريقة ما، مترادفة مع «مادية» mate-riality يمكن تحليلها بلغة فيزيائية حصراً.

كبرهان على أن هذا هو أحد أهدافه الأساسية، يمكن للمرء أن يورد نقد سمارت لما يدعى بالخبرات الخصوصية وكيف يتم التعبير عنها. رداً على الاعتراض القائل بأن الخبرات الخصوصية يمكن بصعوبة الإعلان عنها جهاراً باستخدام وسط علني، يتخذ سمارت موقفًا على درجة كبيرة من الأهمية حول أسلوب الكلام (الذاتي) الذي يعتمده المرء عند الكلام عن خبرة ذاتية تحديداً. إن هذا الأسلوب في

(*) إن أهم نقاد نظرية اللغة حيادية الموضوع (ومواقف سمارت عموماً) هم: بيلوف ١٩٦٥، روليتر ١٩٦٧، برينشتاين ١٩٦٨، وكوبر ١٩٧٠.

الكلام يوجد، بدون شك، ويمتلك بعض التعبيرات الشائعة جداً وغير الإشكالية ظاهرياً مثل «يبدو لي أن . . . .» و«أشعر أن . . . .». ولكنه بالنسبة لسمارت، كطريقة للكلام عن الأشياء، غير مناسب وغير دقيق. في الواقع إنها طريقة «لا مكبوتة»، إنطباعوية، تستحق الشجب، في التعبير عن الذات. إن ردود الأفعال الذاتية العفوية هذه، يضيف سمارت، هي بالضبط ما يكبحه المرء بشكل طبيعي لأن المرء تعلّم أنها من غير المحتمل في الظروف السائدة أن تقدم دلالة جيدة على حالة البيئة (الإحساسات، لدى بورست ١٩٧٩ ص. ٦٤).

إن المفاجئ هنا ليس موقف الاستهجان العياب - الموقف شبه الأخلاقوي quasi-moralistic بشكل يثير الفضول الذي يتبناه سمارت إزاء الكلام «غير المكبوت». لا بل إنه حتى أكثر من ذلك. إن اختزال التعبيرات الذاتية إلى مجرد «ردود أفعال» بارا - سلوكية: تقريباً كما لو أن البيانات الظاهراتية والذاتية للفرد ليس بمقدورها أن ترتفع فوق مستوى الغريزة. لكن المرء يصدم أيضاً بالدعوة التي لا لبس فيها إلى شجب وحتى إلى إزالة، مرة أخرى، التعبيرات الذاتية ككل: «بشكل سوي» (وهو ظرف حال عزيز على أولئك السلوكيين الذين يعطون الأفضلية **لمعدل مجرد** abstract average من الحالات «الطبيعية» على الخبرات الملموسة **لأفراد حقيقيين**) إن هذه التعبيرات يمكن «كبحها» (ibid، ص. ٦٤).

أخيراً، إن كل ذلك مبرر في ضوء المحك الأعلى meta criterion للفعالية. يفترض سمارت أن هدف المتكلم لايمكن أن يوجد إلا لتقديم «دليل جيد» على حالة الأشياء، أي حالة البيئة أو حالة الـ«العالم» (ibid). ثمة حيز لا بأس به هنا لأجل المناقشة حول مفهوم «الدليل الجيد» (جيد بالنسبة **لمن**؟ أو هل يوجد نوع ما من «الجودة» الموضوعية المبرهنة ذاتياً؟). ويمكن للمرء أن يسأل تماماً ما إذا كان من المؤكد فعلاً أنه لدى وصف وضع ما فإن البيان الذاتي يبدأ بإعاقة مايتعلق بالبيانات «الموضوعية». في الواقع، يبدو هذا الموقف أنه يضفي بشكل متحامل قيمة على

الأوضاع الطبيعية الفيزيائية (يمكن وصفها بدقة أكثر غالبًا بلغة «موضوعية») أكبر من تلك القيمة التي يضفيها على تلك الأوضاع التي يمكن أن نسميها سايكو - اجتماعية (ملامح ومعاني محددة قد يكون من الأفضل وصفها ببيانات ذاتية). لكن أسئلة كهذه ليست هي الهدف بالنسبة لباحث، مثل سمارت، قد قرر تمامًا ليس فقط أن الأوصاف الموضوعية تتمتع بالأسبقية المعرفية في أي ظرف من الظروف، بل إنه حتى، في التحليل النهائي «لا توجد لغة للصفات الخصوصية»(ibid ص٦٥).

يجادل سمارت، على سبيل المثال، بأن «القول بأن شيئًا ما **يبدو** أخضر بالنسبة لي [بيان ذاتي] هو ببساطة أن تقول أن خبرتي هي مثل الخبرة التي أحصل عليها [وبالنسبة لسمارت، إن كل شخص يحصل عليها بشكل طبيعي] عندما أرى شيئًا ما يكون أخضر فعلاً [وصف موضوعي]» (ibid ص٦٤).

مع ذلك، إن هذه المماهاة تكون (أو يمكن غالبًا أن تكون) لا شرعية. ليس صحيحًا بالضرورة أن خبرتي **الذاتية** بالأخضر مكافئة تمامًا للخبرات **الموضوعية الطبيعية** التي يمتلكها الناس عندما يرون أشياء هي «خضراء فعلاً». في الحقيقة، ليست كل الخبرات **المتشابهة** متماهية فعلاً. إن عدم التشابه هذا بين خبرات مختلفة متشابهة ظاهريًا هو الذي يخلق المتسع لأجل البعد الذاتي. إن خبرتي الذاتية تحديداً بظل معين من ظلال الأخضر هي التي **تصف** تلك الخبرة الخاصة وتجعلها **ملكًا لي** وذاتية. في حين تكون جزءاً من بنية خبرة معروفة **نسبيًا** وموضوعية. وهذا بالطبع، ما لم يكن سمارت - الذي يتحدث حول **الخبرات** هنا، وليس حول الإدراكات، أو حقائق فيزيائية أقل بكثير - **ينوي** مناقشة إدراك الأخضر في بعده **الفيزيائي حصراً**. قد يكون هذا ممكنًا: ولكنه في تلك الحالة سيكون سؤالاً من أجل الفيزيائي وعالم الفيزيولوجيا، وليس من أجل عالم النفس، الذي ليس موضوع دراسته الأنظمة الفيزيائية بقدر ما هو الناس المفردين، ليس الحقائق الفيزيائية بقدر ما هو الخبرات النفسية.

في مكان آخر يشدد سمارت على تفضيله لما يسميه، بشكل له دلالته، «**كلمات بلا لون**» (ibid,p.65). إن حلمه هو أنه ذات يوم سيوجد نظام لغوي عديم اللون بأكمله. بهذا الخصوص ترد إلى الذهن إحدى توضيحات سمارت: الاقتراح القائل بأنه قد يكون من الممكن وصف وضع معين بالقول «يوجد شخص ما في الغرفة» وإغفال قول **من** يكون. هذه بالتأكيد طريقة عديمة اللون حيادية الموضوع لوصف وضع. المشكلة هي ما إذا كان بيان من هذا النوع، يحتوي بشكل واضح على حد أدنى من المعلومات، ينقل الرسائل التي لا غنى عنها حول الوضع، كما لو كانت موجودة. دعنا نقول، مثلاً، أن «**شخصًا** ما» كان طبيبًا، وأنني كنت بانتظاره بقلق. كيف يمكن عندئذ أن يقال إن معلومات معينة يمكن حذفها بدون تسوية وصف الحالة الموضوعية الحقيقية للأشياء؟ في الختام، يقترح سمارت استراتيجية مجبرة على دفع ثمن عالٍ للوصول إلى غايتها. إن فايغل، على الأقل قد سلّم بأن الخبرة المباشرة واللغة الذاتية تمتلكان قيمة مثيرة للذكريات والعواطف ومعنًى معرفيًّا (متواضعًا). بالنسبة له، إن الكلمات «الملونة» تمتلك، إن لم يكن شيئًا آخر، «إلفة دافئة» من الصعب التخلي عنها. يبدو أن لا شيء من ذلك لدى سمارت. إنه يجذر الوضع إلى درجة **منع** الفرد من استخدام اللغة الذاتية ومن التعبير عن الخبرات الخصوصية في حين يفرض عليه استعمالاً وصفيًّا موضوعيًّا بشكل حصري. وهذا هو الاستعمال الوحيد الذي يبدو أنه يقوم بوظيفة حسب نظرية سمارت الجسدانية في الإنسان واللغة والمعرفة.

سمارت: الواقعية كـ «اعتراف إيمان» وتفسير للإنسان

لا يمكن الشك بأن فكر سمارت يستند بقوة على أسس مادية. برأي سمارت أن المادية علم - والعلم هو الخزان الذي يؤمن غالبًا الدعم التجريبي الحاسم من أجل نظرية أكثر عمومية. ومع ذلك قد نسأل، ما هي العلاقة بين المصطلحين؟ بعبارة

أخرى، إلى أي حد تتعزز مادية سمارت بالمعرفة العلمية؟ إن الجواب المربك، نظراً للمزاعم الطموحة لحجة سمارت، هو أن الدعم في الحد الأدنى. في الواقع إنه في أكثر من نقطة حاسمة من مناقشته يتم الدفاع عن المادية بشكل **مستقل** عن المعرفة العلمية وتجري المرافعة عنها لأسباب ليست علمية في الواقع. لقد لاحظنا للتو أن سمارت، في بداية مقالته، يصف التزامه بالمادية «كاعتراف إيمان» (الإحساسات، لدى بورست ١٩٧٩ ص. ٥٤). إن السؤال يعود ليظهر في نهاية المقالة أيضًا. ثمة نقطتان يتم التوصل إليهما. الأولى هي أنه لا توجد «تجربة يمكن تصورها» يمكنها أن تحسم القضية لصالح المادية (ibid,p.65). أما النقطة الثانية فهي أن الحجتين الوحيدتين اللتين تفضلان حلاً أحاديًّا وماديًّا لـ MBP هما أن هذا الحل يتبع «مبدئي الاقتصاد والبساطة».

إن هذا الاستنتاج مقنع بشق النفس. من المخيب للآمال أن نجد أن مبادئ سمارت هي أكثر براغماتية بشكل واضح من كونها مبادئ معرفية حقًّا (إن التفسير البسيط والمقتصد للواقع السايكو - جسدي قد يكون **مفيداً** وربما يكون **أنيقًا** لكن البساطة والاقتصاد بحد ذاتهما من النادر أن يكونا قادرين على ضمان **صحة** مفهوم مفترض). وعلاوة على ذلك، من المحبط تمامًا أن نكتشف أن نغمة سمارت الآمرة الواثقة لا تقوم فقط على برهان قاطع، وأقله كثيراً على **حقائق** (حتى أن سمارت يعترف بأن كلاً من نظرية **التماهي والثنائية** هما على قدر المساواة من الانسجام مع الحقائق) (ibid, p.66)، بل على مجرد الحاجة إلى بنيان معرفي «مقتصد». لكن ماذا لو كانت طبيعة الواقع السايكو - جسدي أو بالأحرى لو أن مصالح معرفية معينة مقيدة بذاك الواقع، كانت توحي بأن الاقتصاد ليس المقاربة الأكثر معقولية وإنتاجية لذاك الواقع؟ سوف يتبين أن النتيجة هي أن مادية سمارت ليست **الجواب** (المتحقق تجريبيًّا) على مشكلة- علمية محددة، بقدر ما هي المقدمة لتصور فلسفي معين، ويفسح مجالاً أيضًا من أجل الـ MBP. أخيراً، يبدو أن سمارت يركز انتباهه

على مسألة المادية أكثر من تركيزه على الـ MBP . إذ أن الأخيرة هي مجرد دراسة حالة توضيحية (وإن تكن مفسدة بتناقضات نظرية وبنقص «الحقائق» الداعمة) تفيد في إثبات عقيدة سمارت المادية .

مما لايثير الاستغراب أن مقالة سمارت الهامة التالية مكرسة ليس للـ MBP بل للمادية . هذه المقالة المنشورة عام ١٩٦٣ ، نفس العام الذي صدر كتابه [الفلسفة والواقعية العلمية]، هامة خصوصًا كشاهد على اهتمام سمارت النهائي بالسايكو - أنثروبولوجيا (بأوسع المعاني) . إنها تبين أن سمارت يعدّ السجال حول العلاقة بين العقلي والجسدي بمثابة نوع من المدخل إلى القضية الأعم والأساسية للكائنات البشرية والعلم الذي يدرسها .

بالنسبة لسمارت ، تميل المادية عمومًا للتوافق مع الجسدانية : فهي تعترف بأن «لا شيء في العالم بعد وفوق تلك الكيانات التي تفترضها الفيزياء» . (المادية ، لدى بورست، ١٩٧٩ ، ص . ١٥٩) . لا يُسمح بأية استثناءات : حتى بتلك الاستثناءات المقبولة والمبررة من قبل **الانبثاقية**(*) emergentism . لقد كان سمارت مدركًا جيدًا للسجال القوي حول نظريات الانبثاق في أوائل الستينات . لكن تقديم نظريته ليس موجهًا باحتراس وحذر ، بقدر ما هو منطلق (بدافع من) نضالية أيديولوجية معينة : «إنني معني بإنكار وجود كيانات لا فيزيائية وقوانين لا فيزيائية في العالم» (ibid,p.160) .

إنه لمن الواضح أن يجد فيلسوف عقلٍ مثل سمارت تطبيقًا صريحًا، مباشرًا لهذه المادية على الـ MBP إضافة إلى حقل علم النفس بشكل عام : «بشكل خاص ، أرغب في إنكار مذهب الثنائية السايكو - جسدية» (ibid) . إن بيانًا عريضًا كهذا (موجه ضد شكل **واحد خاص** من MBP مضاد للتماهي) يبقى قادرًا على إفساح

(*) الانبثاقية : مذهب في التطور يقول إن التطور لا يكون متصلاً مطردًا (كما قال داروين) بل يكون على شكل انبثاقات مفاجئة ، طفرات منفصلة . (المترجم) .

المجال من أجل الخلاف على مسألة وضع الظاهرات العقلية - نظراً لأنه بالإضافة إلى نظرية التماهي فإن الأحادية والثنائية الديكارتية - الجديدة tertium datur (كما سنجد الفرصة لرؤية ذلك لاحقًا). لكن سمارت يبدد أي أوهام بهذا المعنى. كمثال فقط، وحول مسألة حالة عقلية بالمعنى الواسع lato sensu، كالحب، لا يتردد في الزعم بأنه «يمكن تحليلها كنمط للسلوك الجسدي، أو ربما بشكل أفضل، بعدّها الحالة الداخلية للمتعضي البشري التي تفسر هذا السلوك» (ibid). لايمكن التشديد بشكل كافٍ على أن الجواب المناسب على بيان من هذا النوع لا يتوقف كثيراً على إنكار وجود مكون فيزيائي لحالة كالحب، أو إنكار أنه كي يستجيب المرء لمصالح معرفية معينة (كمصالح عالم الكيمياء الحيوية مثلاً) يمكنه ويجب عليه أن يختار مقاربة فيزيائية محضة لظاهرة الحب. بل إن الرد الصحيح يكمن في الإصرار على وجود مصالح معرفية **أخرى** مرتبطة بالحب؛ أي أن المرء، كي يرد، قد يستنبط بشكل مشروع استراتيجيات تحليلية **مختلفة** قادرة على تسليط الضوء على جوانب **أخرى** من ظاهرة «الحب» وهذه الجوانب أيضًا، كما يجب علينا أن نشدد، ذات صلة معرفية وثيقة بالموضوع (وليست مجرد صلة انفعالية أو انطباعية).

بالعودة إلى سمارت، ينبغي أن نضيف أن مناقشته للمادية تلمح إلى حالة عقلية هامة أخرى هي: الألم، «إن ما يجري في داخلي» يقول سمارت حول الألم «هو مثلما يجري في داخلي عندما أتأوه، أعوي. . . الخ» (ibid, p.162). هنا قد يكون جديراً بالتكرار أن تلك المحاولات لـ «ترجمة» الأوصاف الشخصية للخبرة الذاتية إلى بيانات لا شخصية (سواء باستخدام لغة حيادية الموضوع أم لا) لا يمكن أن تعطي سوى نتائج غير مرضية وغير كافية. هذا المقتطف هو أيضًا برهان آخر على دَيْن سمارت الثقيل للسلوكية الأرثوذكسية: إن الألم لا يمكن التحقق منه وتعرفه إلا إذا كان واضحًا جسديًا وظاهريًا في السلوك. من الناحية الطبيعية إن الشخص المعادي للسلوكية سوف يرد بأن الألم ليس مجرد حقيقة جسدية وإنه لا يترافق بالضرورة بتظاهرات قابلة للإدراك حسيًا (أو أقل تواقتًا كالتأوهات والأنين).

لا يمكن أن يوجد شيء أكثر خطأ من افتراض أن **المعاناة** تكون دائمًا مرئية ومسموعة. وفيما يتعلق بالتأكيد على البعد العلني الفيزيائي والموضوعي للألم على حساب جانبه الخصوصي الظاهراتي والذاتي، فإن ذلك ينبغي ألا يفاجئنا أكثر مما ينبغي نظرًا لأن سمارت، الذي يتابع مناقشة بليس للمغالطة الفينومينولوجية، يعلن بوضوح تام أن «حديثنا حول الخبرات المباشرة مستمد من لغة الأشياء الجسدية لدينا»(ibid).

إن مناقشة سمارت التالية للتجريدات هي أيضًا ذات نكهة بارا - سلوكية. إن وجود شيء ما مثل «الألم» بحد ذاته an sich (وجعية(*) سمارت) هو مرفوض حالاً. إذ لا يمتلك الفرد «شكلاً»، Gestalt، تصوراً مسبقًا سايكو - ثقافيًا لماهية الألم يمكن أن يساعده على تحديد وتعريف الآلام الحقيقة. لا، بالنسبة لسمارت إن الفرد لايمكنه إلا: (أ) أن يسجل **ما** يحدث له ويبلغ عنه (ينقله) بلغة حيادية الموضوع. (ب) أن يربطه مع أحداث و/ أو عمليات مشابهة. (ج) أن يبني **فئة** Class (بالمعنى الإبستمي - الشكلي) «وهذه الفئة من العمليات تؤلف الأوجاع» (ibid, p.163) من وجهة النظر المعرفية والأنثروبولوجية، فإن هذه المقاربة (أ) تجعل الألم **حقيقة** محضة (ب) تفترض مسبقًا أن الآلام متشابهة نسبيًا - أي بما يكفي لأن تشكل **فئة** (وهو ما يمكن أن يكون عليه الحال، ولكن على مستويات محددة فقط - أي، فيزيائية - لكنها ليست أبدًا على المستوى السايكو- وجودي، (ج) تمحو البعد **الذاتي** للألم برمته (مع أن **الطريقة** التي يخبر بها الألم من قبل (أ) و (ب) هي وثيقة الصلة بالموضوع من الناحية الفينومينولوجية أو حاسمة بالأحرى - نظرًا لأن **نفس** الألم (بالمعنى الفيزيائي) يمكن الشعور به **بشكل مختلف** من قبل شخصين متماثلين فيزيائيًا ولكنهما مختلفين ثقافيًا وانفعاليًا).

نظرًا لكل ذلك، ليس مفاجئًا على صعيد نظري عام أن يعيد سمارت تأكيد موقفه السابق بلغة أحادية المعنى: «إن المجريات الداخلية [النفسية] قيد البحث هي

(*) achiness.

عمليات دماغية» (ibid, p. 146). إن البيان، كما نلاحظ، هو أنطولوجي بشكل كبير، وملتزم بشدة بالقضية المادية وبالتالي فهو بالكاد حيادي الموضوع. إنه من غير الضروري تقريبًا أن نضيف أن معالجة الأحداث النفسية كعمليات دماغية تقود بشكل طبيعي إلى الإزالة العنيفة لعلم النفس كعلم إنساني: «إن ما هو هام في علم النفس» يكتب سمارت، «هو ما يجري في الجهاز العصبي المركزي» (ibid, p. 167). لا يترك أي مجال لأية طريقة أخرى لاستقصاء المحيط البشري. يمكن للمرء بصعوبة أن يتوقع من سمارت أن يتصور مقاربة بديلة حقيقية للعقلي، أي للتفكير بالعقل ليس «كشيء»، بل كـ«شكل»، كبنيان مفاهيمي يمكن أن يكون مفيداً لإعطاء التعبير والتأكيد لأجزاء معينة من الخبرة الإنسانية التي تقاوم الاختزال إلى مصطلحات فيزيائية (الثقافة، المعايير، الرموز). إن سمارت الطبيعاني والواقعي العنيد، لا يأخذ بالحسبان سوى **الحقائق** - الحقائق الفيزيائية الطبيعية. وبالتالي، فهو مقتنع بأنه من الممكن استبعاد وجود دائرة عقلية بواسطة حجج كالتالية:

«كيف يمكن **لخاصية** أو كيان لا فيزيائيين أن يظهرا فجأةً في دورة التطور الحيواني؟ أي نوع من العمليات الكيميائية يمكن أن يؤدي إلى ظهور **شيء ما** لا فيزيائي إلى حيز الوجود؟» (ibid، ص ص ١٦٨-٩). من الواضح أن السؤال لا جواب له نظراً لأنه بحد ذاته مصاغ بشكل رديء. في الحقيقة، إن ما يتحدث عنه خصوم نظرية التماهي ليس «شيئًا ما» لا فيزيائي. النقطة هنا هي أنه لا توجد «أشياء» فحسب بل أيضًا «طرق» و«وقواعد» و«قيم» و«أيديولوجيات». إن هذه الطرق والقواعد والقيم والأيديولوجيات هي التي تشكل الدالات - غير المفترضة **كأشياء** - من أجل مصالح معرفية معينة ضمن فلسفة العقل.

سوف نعود إلى كل ذلك في الوقت المناسب. يكفي أن نضيف الآن أن سمارت يختم كتابه [المادية] بمثل ما فعل في [الإحساسات والعمليات الدماغية] بملاحظة مزدوجة من الارتياب **والثقة**. لا توجد ثقة إبستمولوجية زائدة كافية لإغلاق عيني سمارت كليًّا عن الصعوبات المحيطة بالحل الأحادي/ المادي

لـ MBP . يجب أن نعترف، يقول سمارت، إنه من المستحيل أن «نصالح **كل** اللغة العادية مع الميتافيزياء المادية» (ibid، ص. ١٦٩). بعبارة أخرى، يعترف سمارت - وإن يكن بدون توضيح بأي معنى ولماذا - بوجود بعد لغوي (مناظر للبعد الخبروي الدقيق) يقاوم الترجمة إلى مصطلحات جسدانية. مع ذلك، إن هذا البعد لا يمنعه من الزعم بأن «السعي لمصالحة الجوهر القاسي للغة العادية مع المادية هو جدير بالاهتمام». هنا يتكلم صوت الثقة. فمن ناحية أولى، يعترف سمارت بأن الحجج المؤيدة للهيمنة الغامرة للمادية هي في بعض جوانبها ناقصة وغير كافية. ومن ناحية أخرى، يريد الدفاع عن القضية المادية برغم كل شيء. لذلك، في مواجهة استحالة تقديم برهان **قاطع** على صحة المادية، يعتمد على حجة ذاتية براغماتية: «إن القضية المادية تبدو على الأقل جديرة بالاهتمام»(*).

سمارت: المنظور المادي والعلاقة بين العقل والآلة

إن كفاحية سمارت - ليس النظرية والعلمية فقط بل البراغماتية والأخلاقية أيضًا - في صفوف الماديين تستند إلى دوافع قوية وتطمح إلى أهداف واضحة. فهو مقتنع بأن هذه هي المعركة الحاسمة بالنسبة للفكر المعاصر. وهو يشعر أيضًا أن الفلسفة (أي الفلسفة المادية) يمكن أن تساهم في تسريع العملية التي يمكن تحديد ماهيتها والتي تشمل الجهد الفكري المعاصر ككل، والأنثروبولوجيا النفسية خصوصًا. بعبارة أخرى، إن الماديين هم وحدهم الذين في وضع (يؤهلهم) لفرض رؤية معينة للعالم وإضفاء المصداقية على صورة معينة للإنسان. إن جزءًا من كتاب سمارت [الفلسفة والواقعية العلمية] مكرس بالضبط لتحقيق هذا الهدف المزدوج. عند هذه النقطة من مناقشتنا سوف نحصر تعليقاتنا بمعالجة سمارت للإطارين

(*) في مقالة نشرت قبل سنوات، اتخذ بليس موقفًا مختلفًا مجادلاً بأن المادية «ينبغي أن تعامل كفرضية علمية مباشرة» لدى بورست ١٩٧٩، ص. ٨٦) (المؤلف).

النفسي والإنساني وللعلم الذي يدرسهما. ضمن هذا السياق، فإن لدى سمارت بعض الأشياء المثيرة للاهتمام إلى أقصى درجة ليقولها والتي تلمح إلى القضايا الهامة الراهنة كالعلاقة بين الإنسان والآلة وما الذي تقدر الروبوتات على القيام به فعلاً (أو ما الذي ستكون قادرة على فعله في المستقبل غير المنظور).

يبدأ سمارت بتمثيل عديم الرحمة لعلم النفس. إن هذا العلم- الضروري جداً للفهم الكامل للإنسان - قد ارتكب عدة أخطاء جوهرية حتى في مسار تاريخه الأحدث عهداً. إن أسطورة الاستبطان والكثير غيرها من «الأفكار المغلوطة حول علم المنهج (الميثودولوجية) «بطيئة التقدم بشكل له دلالته. ففي طورها السلوكي أثبت التشديد على علاقة المنبه - الاستجابة أنه أحادي الجانب ومضلل وأن الإصرار العنيد لكثير من الباحثين على العمل «على المستوى الكتلي» للسلوك البشري قد زاد الأمور سوءاً (الفلسفة، ص ص. ١٦١-١٦٢). والآن قد حان الوقت لإحداث بعض التغيرات في النظرية - الخطوة الأولى باتجاه ولادة علم نفس علمي حقّاً. هذه التغيرات يمكن تلخيصها بالنقاط الثلاث التالية، أو بالأحرى بالضرورات التالية:

أ) إن علم النفس هو، ويجب عدّه، علم **بيولوجي**.

ب) يجب أن ينتقل من المستوى **الكتلي** molar إلى المستوى **الجزيئي** molecular.

ج) بشكل عام أكثر، إن الظاهرات النفسية- والظاهرات الإنسانية بشكل عام- يجب دراستها بالطريقة نفسها التي يدرس بها العلم أية ظاهرة طبيعية أخرى (ibid، ص ص. ٦٢-٦٣).

إن سمارت يدرك جيداً أن معارضة الكثير من المفكرين لهذا التفسير «الجسداني» لعلم النفس مرتبطة بالفكرة القائلة بوجود جوانب معينة من النفسي والإنساني لا يمكن اختزالها كليًّا إلى حقائق طبيعية. لهذا السبب، يكرس بعض الصفحات المحورية من مقالته لبرنامج بحث مثالي يقوم على مبادئ فرط- مادية

hyper- materialistic . سوف نحصر تعليقاتنا بالفرضيات التي تظهر الموقف الذي تقدم به سمارت في مقالاته الأولى.

تنصب الفرضية الأولى على مشكلة ما يسمى الكيفيات الثانوية. ربما تكون هذه المسألة قد أحدثت قلقًا لا بأس به للمفكرين الفلسفيين والعلميين على مدى القرون الثلاثة المنصرمة، لكنها بالنسبة لسمارت مشكلة واضحة المعالم. إن الكيفيات الثانوية يجب أن تحذف من السياق الذاتي والاستبطاني الذي تركت فيه لوقت أطول مما ينبغي، وإعادتها إلى الإطار الجسداني الواقعي، الوحيد القادر على فهم طبيعتها الحقيقية. وعلاوة على ذلك، يجب تحليلها «بلغة ردود أفعال المتعضيات (الكائنات البشرية على وجه الخصوص) على المنبهات» (ibid، ص. ٦٤). قد يكون من المفاجئ أن يعود سمارت إلى **موضوع** motif سلوكي على نحو نموذجي كهذا. لكن من المثير للانتباه أكثر أن نلاحظ أن هذا التفسير للكيفيات الثانوية مرتبط بشكل واضح بما يقدمه على أنه التصور المحوري لهذا الكتاب: الفكرة القائلة بأن كل المتعضيات الحية (بما فيها الكائنات البشرية) «هي ببساطة إواليات كيميائية - فيزيائية معقّدة جدًا» (ibid، ص. ٦٥)

ما هي التطبيقات الممكنة لهذه الرؤية للكيفيات الثانوية؟ من بين الكثير من التطبيقات يمكن أن نذكر، ولنبدأ بما يلي: إن المصطلحات الفنيّة المستخدمة لتسمية وتنظيم هذه الكيفيات سوف يتعين تغييرها جذريًا - في اتجاه «العلم». إن سمارت، وبشكل يتفق تمامًا مع فايغل ومع مقالتيه الأوليتين، يدافع عن «**إزالة الطابع الذاتي**» de- subjectification المنهجية و «**إضفاء الطابع الموضوعي**» objectification و «**التطبيع**» naturalization المقابلين على اللغة البشرية. لماذا، على سبيل المثال ينبغي علينا أن نستمر في القول » هذه رائحة ظريفة»؟ إن هذه العبارة ذاتية وخصوصية وغير دقيقة. أليس من الأفضل أن نقول: هذه رائحة الياسمين»؟ إن موضوعية العبارة الأخيرة ستكفل إمكانية فهمها بين - شخصيًا (بين شخص وآخر) والتحقق منها علميًا (ibid ص. ٦٥). وبالمزاج نفسه، يتقدم

سمارت ببعض الفرضيات الجريئة جداً ليس فقط حول الإحساس بل أيضًا حول الوعي: «إن الخبرات الواعية هي ببساطة عمليات دماغية»، ويقول فيما بعد: إذا كان الوعي عملية دماغية، فمن المسلم به إذًا أنه يمكن أن يكون أيضًا عملية إلكترونية»(ibid، ص. ١٠٦). إن الملاحظة الأولى التي نسجلها هنا تعنى، مرة أخرى، بالطبيعة الأنطولوجية المبهمة لتصور سمارت. إذا كان فايغل ينوس بين منظور «موضوعي» ومنظور لغوي، وإذا كان بليس يأخذ بالاهتمام، من حيث المبدأ على الأقل، الطرق المختلفة لإثبات التماهي، فإن شكوكًا كهذه تغيب أساسًا لدى سمارت: «إن الخبرات الواعية هي **ببساطة** عمليات دماغية» (ibid، ص. ٨٨). إن ظرف الحال [ببساطة] الشديد الاختزال والحسم لا يعزز فقط البيان الأنطولوجي بل إنه يقدم ضمنًا ما دعاه دونالد هب Donald Hebb مبدأ (أو مغالطة) الـ «ليس سوى» في علم النفس (Hebb,1980). إن سمارت لايقول فقط بأن الخبرات الواعية **هي** عمليات دماغية، بل يزعم بأنها لا يمكن أن تكون أي شيء آخر سوى عمليات دماغية. إن أهمية هذه الفرضية بالنسبة للبرنامج الجسداني تصبح كلها واضحة جداً عندما يجري ربطها بموقف آخر من مواقف سمارت أكثر قسوة (يقوم أيضًا على مبدأ «ليس سوى»)، هذه المرة حول الدماغ: «سأكون معنيًا بالمجادلة لصالح معقولية الرأي (القائل) بأن الدماغ البشري ليس أكثر من وسط فيزيائي، بحيث أنه لا حاجة لأية كيانات حيوية أو نفسية محضة من القوانين لتفسير عملياته» (ibid. pp. 8-9).

عند هذه النقطة في مناقشته يقترح سمارت إحدى فرضياته الأكثر راديكالية: تلك الفرضية حول العلاقة بين العقل والآلة. إن الأساس جاهز في الفقرة المذكورة أعلاه والتي توحي أن من المسلم به أيضًا أن الوعي يمكن أن يكون عملية إلكترونية. ليس هناك نموذج تجريبي، ولا يوجد ظرف حال حذر يلطف توكيد سمارت الفظ للمبدأ الذي يمثله. إن المبدأ، ببساطة تامة، هو أن العقل، أو بالأحرى، الإنسان نفسه ككائن مفكر وفاعل، هو **آلة**. رغم كل ذلك، عندما تكون المبادئ الأساسية للجسدانية قد تأسست والوعي تماهى بعملية الدماغ، فما الذي سيردعنا عن قبول

التماهي الكلي بين الإنسان والآلة؟ على وجه الخصوص، «هل يوجد مبرر لئلا تمتلك الآلة ذاك النوع من الغرضية والملاءمة والتكيفية المميزة للكائنات البشرية؟» (ibid, p.107).

ليس هنا المكان المناسب لاستعراض السجال الحي تمامًا الذي أحاط، منذ الستينات، بالقضايا التي لمح إليها سمارت. مع ذلك، ينبغي أن نلاحظ أن مؤلف [الفلسفة الواقعية العلميّة] يخطو خطوة هامة أخرى ويرسم صورة واثقة لمستقبل «الروبوتات» (في التسعينات كان من الأفضل أن يتحدث عن الكومبيوترات).

[إذا كانت نظرية العملية الدماغية صحيحة، عندئذ يكون من الممكن، من حيث المبدأ، أن الروبوت المصنَّع بشكل مناسب يمكن أن يكون واعيًا، أي يمتلك الأحاسيس. فلو وجد في دماغه (ربما الإلكتروني) النوع الصحيح من العمليات المشابهة لتلك العمليات التي تجري في داخلنا عندما نكون واعين، عندئذ فإن هذا الروبوت سيكون واعيًا أيضًا. (ibid, p.105)].

إن هذه الفقرة على درجة كبيرة من الأهمية لسببين على الأقل:

أ) إن سمارت يفترض وجود صلة واضحة بين نظرية محددة لعمليات الدماغ ونظرية الإنسان الآلي.

ب) إنه برباطة جأش يعزو للروبوتات وظائف الإحساس والوعي التي تبدو، بكل المقاييس، أبعد ما تكون - لأسباب نظرية مبرهنة جيداً - عن قدرات الآلات. سيكون خروجًا عن الموضوع أن نعترض بالقول إن استنتاج سمارت هو استنتاج نظري محض هنا، نظرًا لأنه على المستوى النظري تحديداً يجب أن تقيَّم مقترحات وفرضيات وتفسيرات ومنظورات معينة. عند هذا المستوى يبدو سمارت غير مقنع. على الأقل إن الزعم بأن الجهاز الإلكتروني يمكن أن يكون حساسًا وواعيًا سوف يتطلب إعادة تعريف لما يعنيه فعلاً الشعور والوعي. في غياب إعادة التعريف هذه، فإن زعم سمارت يبقى غير قابل للبرهان تجريبيًا، وفي بعض النواحي، قابلاً للجدل من الناحية المفاهيمية.

من غير المفاجئ، أن كثيراً من وصف سمارت للأشياء شبه البشرية المذهلة التي يمكن للروبوتات أن تفعلها إنما يصاغ بلغة المستقبل غير المحدد (الخط الكمبيالي القديم). إن ما هو مفاجئ، لا بد من الاعتراف، هو أن سمارت يرى، في يوتوبياه التكنولوجية، حتى إمكانية أن تصبح «الآلات» ذات يوم معقدة للغاية و «راقية» (كلمة تثير الفضول في الواقع، نظراً لأن الآلة ليست بالضبط هي التي ترتقي بل التكنولوجيا المسؤولة عن بنائها) بحيث يمكن أن تمتلك «قواعد للسلوك» و«مصطلحات قانونية أخلاقية» تحافظ بموجبها على بعضها بعضاً قيد المراقبة. هذه الآلات لن تكون فقط قادرة على «توقيع الوثائق»، يتابع سمارت، بل إنها قد تطرح ليس فقط «الأسئلة الفيزيائية بل حتى الأسئلة القانونية» (ibid, pp.110-111) هنا لدينا مثال مؤثر نوعًا ما، عما نميل إلى تسميته بـ «**إضفاء الشكل البشري على الآلة**» anthropomorphization of the "machine". إنه لإجراء شائع بالنسبة لمؤلفي الأساطير عن الروبوتات والكومبيوترات أن يختاروا أعقد وظائف الإنسان وينسبوها (من حيث المبدأ بالطبع) إلى الأجهزة الفيزيائية. إن العيب الأساسي في هذه العملية يكمن في **تفسير** هذه الوظائف. فهي تتميز لدى الإنسان ليس فقط بسلسلة كاملة من المقاصد والمضامين والمعاني، بل أيضًا بكونها متكاملة في خلفيته الذهنية والعملية - وذلك بالقدر الذي لا يمكن به فصل الوظيفة العقلية الحقيقية عن سياقها النفسي النوعي والثقافي الفعال. فإذا ما «فُصلت» - كأن تخصص هذه الوظيفة «للكمبيوتر»، على سبيل المثال- فإن ما يماهى ليس **الوظيفة** كما توجد فعلاً بل **القطاع** التطبيقي النهائي من الوظيفة (وكأن المعتقد الديني أو السلوك يمكن مماهاته بالتصرف الوحيد لحضور قداس الأحد في الكنيسة). بهذا المعنى، إن ما دعوناه «فصل» الوظيفة يؤدي إلى **اختزالها أو فعلنتها** factualization. فالكمبيوتر، إذن، لا يضطلع كثيراً **بالوظيفة** بل بـ «**فعلية**» factuality الوظيفة. وهذه الفعلية لن تلعب أبداً الدور نفسه في العالم **الفيزيائي** للتجهيزات hardware كما تفعل في **الخبرة** الإنسانية الحقيقية.

هذا هو أحد الأسباب في أنه يقال غالبًا - بشكل صحيح - إن «الكومبيوتر» لا يقوم بوظائف بشرية معينة بقدر ما **يحاكيها**. بعبارة أخرى، إن الكومبيوتر في أفضل الأحوال، يكون قادراً على خلق مجرد **نظير** analogon للأداء البشري: نظير لا يعيد إنتاج سوى الهيكل التنظيمي للمضامين الدلالية والوظيفة التي تميز الجهاز الأكثر تعقيداً بكثير. يزعم سمارت أن الروبوت (من الأفضل اليوم أن نقول «الكومبيوتر») سيكون قادراً ذات يوم ليس على طرح الأسئلة الفيزيائية فحسب بل والأسئلة القانونية أيضًا. لكن «الكومبيوتر» بقدر ما هو «آلة»، لن يكون قادراً على أداء أي شيء سوى **الأفعال الفيزيائية**. إن بانيه (مبرمجه) قد يكون قادراً على جعله يفعل أشياء معينة مشابهة ظاهريًّا لتلك الأشياء المتصلة بـ «طرح سؤال قانوني» أو «توقيع وثيقة». لكن مثل هذه الأفعال ستبقى دائمًا محاكيات لما ندعوه «طرحًا لسؤال قانوني» أو «توقيعًا لوثيقة». في الواقع، إننا ننسب هذه الأفعال فقط إلى الكائنات التي، عندما تقوم بها، تشبعها بمعانٍ لا حصر لها ومقاصد ملائمة لسياقنا اللغوي والثقافي. علاوة على كل ذلك، إن بعض هواة «الكومبيوتر» (سواء كانوا يدرون أم لا) يعدّون من بين أكثر السلوكيين سذاجةً. فهم مقتنعون بأن مجرد وجود إيماءة جسدية إنما يجسد «الجوهر» والمعنى لتصرف أو لخبرة بشرية خاصة. لدحض هذا الاعتقاد يكفي أن نشير إلى أن التصرف البشري قد **يبدو** شيئًا **ويكون** (أي **يعني**) شيئًا آخر. يمكنني، على سبيل المثال أن «أطرح سؤالاً قانونيًّا» بمعانٍ ومقاصد معاكسة تمامًا لتلك المعاني والمقاصد الموجودة ظاهريًّا (وموضوعيًّا) في المضمون الفيزيائي المرئي لكلماتي. ويمكنني، بالطبع، أن «أوقع وثيقةً» وأكون قد قررت سلفًا أنني في الغد سوف أخرق الشروط التي قد تعهدت بها.

إن الكومبيوتر ليس قادراً على ذلك. إذ إن الكومبيوتر مختلف عنّا لأنّه آلة؛ ليست فقط **غبية** بل هي أيضًا **تابعة** للبرنامج المحمل بموضوع خارجي. إنه، بعكس الإنسان، يمتلك «فضيلة» مثيرة للشفقة ومخففة للنقمة: إنه لا يتصرف أبداً بنية سيئة وهو ليس ماكراً أبداً. والأنكى من ذلك، أن ليس بمقدوره أن يدرك و أن يفسر بشكل صحيح النية السيئة والمكر لدى الكائنات البشرية، التي هي أكثر تنوعًا وعدم قابلية للتنبؤ من أن تُبرمج في آلة.

أرمسترونغ: الواقعية، الجسدانية، الإختزالوية

إن مجال وهدف هذه المقالة لايسمحان لنا بالتعمق أكثر من ذلك في العلاقة بين الكومبيوترات والكائنات البشرية. لقد تجاهلت مناقشتنا للمدرسة الأوسترالية حتى الآن شخصية ذات شهرة لا بأس بها: إنه ديفيد م. أرمسترونغ Armstrong. وأرمسترونغ هو بروفيسور في جامعة سيدني، ظل لسنوات عدة من أكثر الأصوات فصاحة وموثوقية في الوسط الفلسفي والعلمي الناشط في اوستراليه. بالرغم من أنه قد كتب بشكل موسع حول مواضيع عدة، فإنه اشتهر أكثر من خلال مقالاته حول فلسفة العقل. من بين منشوراته يمكن أن نذكر مجلده الأول (والمثير للجدل) حول الإدراك (١٩٦١) وكتابه حول الإحساسات الجسدية (١٩٦٢) وعمله الكبير [نظرية مادية في العقل] (١٩٦٨) والذي سنرمز له من الآن فصاعداً بالاختصار MTM والمقالات المجمعة المنشورة تحت عنوان [طبيعة العقل] (١٩٨٠). وكما كتب ديفيد م. روزنتال Rosenthal، فإن هذه الكتب بالتوازي مع عدد من الدراسات المنشورة في مجموعة واسعة من المجلات تقدم المعالجة الأكثر طموحاً وشمولية وتفصيلاً لمادية العقل - الجسد من بين المعالجات التي سبق تبنيها (روزنتال، ١٩٨٤. ص. ٧٩). بالطبع، إن إعادة البناء المنهجية لفكر أرمسترونغ يجب أن تشمل أيضاً أعمالاً أخرى وخاصة دراسته للكليات universals. هنا، مع ذلك، لن نتفحص سوى عدد قليل من المبادئ العامة التي تخضع لها مقاربة أرمسترونغ للـ MBP، وفي الخطوط العامة على الأقل، تفسيره للإنسان بشكل عام ولعلم النفس.

ينبغي أن نوضح منذ البداية أن فلسفة أرمسترونغ في العقل، أو بالأحرى الأنثروبولوجيا النفسية لديه، لا تستمد في المقام الأول من دراسة تجريبية لمسائل معينة تعنى بالظاهرات العقلية. إنها، بالأحرى، تمثل نوعاً من الاستدلال الجامد

(المباشر أو غير المباشر) من منظومة من الفرضيات الأنطولوجية و الإبستمولوجية. إن أساس هذه المنظومة هو الواقعية. أي أن الأشياء «تسبق» الكلمات والمفاهيم وتكون مستقلة عنها. هذا يستتبع أن الفكر يجب أن يشغل نفسه ليس **بالكلمات** بل **بالأشياء** (أرمسترونغ ١٩٧٦، ص. ١٨). فيما يتعلق بماهية هذه «الأشياء»، يعطي أرمسترونغ جوابًا أحادي البعد بشكل صارم: كل الأشياء هي مجرد كيانات **طبيعية** و**موضوعية**. إن الواقع بشكل عام لا «يتألف» سوى من «منظومة» مكانية - زمانية وحيدة وشاملة، مكونة من أشياء فيزيائية طبيعية (أرمسترونغ ١٩٧٧، ص. ١٤٩). إن هذا التشديد ليس على ما هو **واقعي** فحسب بل على ما هو **طبيعي** أيضًا لا ينبغي تجاهله. في الواقع، إن أرمسترونغ يعرّف أيضًا توجهه الفلسفي بأنه «طبيعاني». من كتابه [الطبيعانية والمادية والفلسفة الأولى](١٩٧٧) إلى مقالته الأحدث عهدًا المعنونة بشكل له دلالته (في الطبعة الألمانية) [Naturalistische Metaphysik]*(لدى يوغدان ١٩٨٤، ص. ٢٩٩) يؤكد أرمسترونغ أن «الطبيعانية» هي الطريقة الصحيحة الوحيدة لرؤية وتفسير الواقع. في رد على السؤال «ولكن ألا يمكن أن يكون من الضروري الاعتراف بالكيانات أو الأشكال اللاطبيعية؟» (يعطي أرمسترونغ كمثال على الكليات: القيم، الأرقام، الإمكانيات) يجيب بصراحة: لا، ليس ضروريًا في الحقيقة، بما أن الشرط اللازم الأول للكيانات الموجودة هي القدرة السببية، وبما أن الأشياء المكانية والزمانية (أي الطبيعية) هي وحدها التي تمتلك هذه القدرة فالنتيجة أن هذه الأشياء وحدها التي توجد. وعلاوة على ذلك، فإن العلم المعاصر يجعل الفرضية المعاكسة غير محتملة أيضًا (أرمسترونغ ١٩٧٧، ص ص. ١٥٧ وما بعد).

إنها خطوة قصيرة من الواقعية / الطبيعانية إلى المادية/ الجسدانية. برأي أرمسترونغ، «لا تحتوي الكلمة على أي شيء سوى الكيانات التي تعترف

* الميتافيزياء الطبيعانية، بالألمانية في الأصل. (المترجم).

بها الفيزياء» (ibid، ص. ١٥٦، لاحظ مبدأ «لاشيء سوى» المذكور أعلاه)، «كل ما هو موجود يتألف بشكل كامل من هذه الكيانات وارتباطاتها وتراتيبها»(ibid، ص. ١٥٧). بالتالي، إن «المادي الحديث» يحاول أن يعطي «وصفاً محضاً للعالم وللإنسان» بلغة الخواص الفيزيائية (أرمسترونغ ١٩٧٦، ص. ٢٩). هذه المقدمات تقود إلى أسبقية إبستمولوجية تمنحها الفيزياء التي يشكل «تفوقها» - أو بالأحرى قيمتها الإرشادية paradigmatic في سياق المعرفة - لازمة متكررة في كتابات أرمسترونغ. ولا ينبغي أن يفاجئنا ذلك. **فالفيزياء**، بالنسبة لأرمسترونغ، تعني **العلم**: أو بالأحرى، **العلم** ذا المثل الأعلى. إن هذا **العلم**، بدوره، هو معرفة بلا زيادة: لا توجد معرفة سوى المعرفة العلمية. في معرض رفضه لـ «فلاسفة العقل اللاعقليين» الذين يستلهمون من مصادر مختلفة (بدءاً بفايرابند وكون Kuhn: أرمسترونغ ١٩٦٦، ص. ٤)، فإن أرمسترونغ نفسه يطلق على تصوره اسم «العلمويّة» scientism (ibid، ص. ٤) ويزعم أيضاً أنه قادر على تقديم برهان نظري وتاريخي وافر دعماً لصحة هذه «العلمويّة». إن العلم (العلم الرياضياتي والفيزيائي طبعاً) قد اكتسب، على الأقل منذ القرن السابع عشر فصاعداً، برأي أرمتسرونغ، مثل هذه «السلطة» الأخلاقية والفكرية في التداول والحسم في أكثر القضايا تبايناً- بما في ذلك القضايا التي تعنى بالإنسان - والتي قد تعدّها الرؤية «العلمويّة» للمعرفة مشروعة تماماً. إن إحدى الاستراتيجيات الفكرية المتصلة بهذا التصور للعلم هي المقاربة الإختزالوية. فالإختزالوية، في الواقع، هي أحد العوامل الحاسمة الأخرى التي تعزز ابستمولوجيا أرمسترونغ؛ ولها وجهان: وجه معرفي وآخر أنطولوجي. من وجهة نظر معرفية، ينظر إلى الإجراء الاختزالي على أنه الوحيد القادر على نقل الأفكار والمفاهيم والنظريات من حقول علمية أخرى إلى حقل الفيزياء المتخذ كنموذج إرشادي paradigm. لكن أرمسترونغ، غير المكتفي بهذا النوع من الاختزالوية يلمح أيضاً إلى اختزالوية لنقل أنها a parte objecti. إن بعض الأشياء يمكن اختزالها أنطولوجياً إلى أشياء أخرى. فالواقع الطبيعي متراص وموحد لدرجة أنه ليس من الضروري، لا بل إنه من المضلل، أن نعترف بوجود

أجزاء منه تتميز بخاصيات أو بقوانين لا يمكن اختزالها إلى الخاصيات والقوانين الأولية للفيزياء. بهذا المعنى، يعارض أرمسترونغ المادية الانبثاقوية emergentist أيضًا، التي تعترف، بدون التخلي عن التصور الأحداني المادي للعالم، بوجود مستويات أو مجاميع معينة متميزة عن غيرها (MTM، ص٣٥٨).

أرمسترونغ: «الإنسان كشيء فيزيائي محض» ومفهوم التماهي

مما يمكن التنبؤ به أن الفرضيات العامة لأرمسترونغ تؤثر بعمق على تحليله للإنساني والعقلي. نقرأ في كتاب [نظرية مادية في العقل] إن «الإنسان متوحد مع الطبيعة» (ص. ٣٦٦). فالمكون **الثقافي** للإنسان، إذن، في الرؤية العالمية Wel-tanschaung لأرمسترونغ هو ، في أفضل الأحوال مكون **كامن** ، وغائب ببساطة في أسوأ الأحوال. إن الفرضية الافتتاحية لمؤلفه الكبير هي أن الكائن البشري «**ليس سوى** جسمه المادي(MTM، ص. ١ التشديد من المؤلف). إن التطبيقات المعرفية لهذا الزعم الأنطولوجي هي كما يمكن أن نتوقع بالضبط. فالإنسان، «بما في ذلك عملياته العقلية، يجب أن يعامل «بمثابة شيء فيزيائي محض يعمل وفقًا للقوانين نفسها التي تعمل بها الأشياء الفيزيائية الأخرى» (ibid، ص. ٣٦٦). في المقالة المعنونة [النظرية السببية للعقل] يقرر أرمسترونغ أن «جسد ودماغ الإنسان يتكونان ويعملان وفقًا لنفس تلك المبادئ الفيزيائية التي تحكم مادة لا عضوية أخرى» (أرمسترونغ ١٩٧٦، ص. ١٩). وهذا زعم راديكالي جدًّا في الواقع. على كل، قد نتساءل عما إذا كان ذلك يهيئ القارئ بشكل مناسب لأجل القنبلة التالية: «يبدو أن الفرق بين الحجر والجسم البشري يكمن حصراً في البنية المادية المعقدة إلى أقصى درجة التي توجد في الجسم الحي وتغيب في الحجر»(ibid).

بناءً على هذه النظرية في الإنسان يتبنى أرمسترونغ قضايا سايكولوجية أكثر تحديدًا، وبشكل خاص قضية الـ MBP. هنا، في موازاة المواقف الفلسفية الملخصة

أعلاه، فإن مستنداته المباشرة هي السلوكية وتصورات كل من بليس وسمارت. إن أرمسترونغ يكشف عن تعاطف عميق مع علم النفس السلوكي (كنتيجة، جزئيًا، للاحتكاكات المباشرة مع مختلف مؤيدي السلوكية) (أرمسترونغ ومالكولم، 1984a، ص. ٢٠). برأيه، إن صحة التوجه الذي أطلقه واطسون والذي تم تطويره لاحقًا من قبل مختلف الباحثين إنما تكمن في رفضه للكيانات الميتافيزيقية، كالوعي والذات، ورفضه لأساليب الاستقصاء - كالاستبطان، على سبيل المثال - التي يعدّ من غير الممكن التعويل عليها كليًا. إن السلوكية، pars construens بها أيضًا، غنية بالقضايا التي تستحق اهتمامنا. ليس صدفة أن بعض أفكاره الأساسية (كالمنبه والاستجابة) تبرز على نحوٍ غير متوقع من حين لآخر، وغالبًا بدور حاسم، في العالم السايكولوجي والفلسفي لأرمسترونغ. من المفهوم تمامًا أن الرؤية السلوكية ينبغي أن تبدو «جذابة» لفيلسوف العقل الذي لا يؤمن إلا بمقاربة «علمية» للمجال الإنساني، ولا أقل من ذلك بالنسبة لـ«أي فيلسوف متعاطف مع الرؤية المادية للإنسان» (أرمسترونغ ١٩٦٦، ص. ٤). مع ذلك، من وجهة نظر أخرى، يعدّ أرمسترونغ علم النفس السلوكي «تأمليًا» بشكل مطلق وقليل الفائدة نظرًا لأنه لا يصف ما يحدث **حقًا** بشكل فعال ضمن الكائن البشري. إن السلوكية، إلى الحد الذي تقف عند مظهر الإنسان الفيزيائي ولا تأخذ بالاهتمام «الحالات الباطنية» **الحقيقية** (وليس مجرد الحالات المزاجية فقط) التي تمتلك «قدرات سببية»، فإنها (السلوكية) «وصف لا طبيعي إلى حد كبير للعمليات العقلية»، وبالتالي، لا بد من التخلي عنها. (ibid,pp.4-7).

سوف نرى بعد قليل أن رفض أرمسترونغ للسلوكية ليس رفضًا تعريفيًا بقدر ما يمكن أن توحي به هذه السطور الأخيرة. ولكن دعونا أولاً ندرس موقفه إزاء نظريات بليس وسمارت. من وجهة نظر واحدة، يعبر عن الإعجاب الكبير بهما والاتفاق الكلي معهما. في الواقع، فيما يتعلق بالمشاكل التي واجهتها نظرية التماهي ثمة حاجة قليلة أو لا حاجة مطلقًا، لتعديل أي شيء مما قاله الباحثان (MTM,P.355). من وجهة نظر أخرى، مع ذلك، فإنه يؤنبهما، وخاصة

سمارت، لكونهما فرضا تحديدات على مجال استقصاءاتهما. حسب رأيه، لم يكن من المفروض بهما أن يكتفيا بتحليل ذي توجه تماهوي للظاهرات الحسية حصراً. إن هدف أرمسترونغ الصريح هو أن يوسع هذا التحليل لـ «يغطي **كافة** أنواع العمليات العقلية» (Armstrong 1973, p.35 التشديد من المؤلف) إن ماينبغي إثباته - وهو أبعد من المزاعم العرضيّة التي يلمح إليها سمارت - هو أنه يمكن إجراء المماهاة المنهجية مع حالات جسدية معينة ليس فقط للإحساس بل أيضًا للحكمة والذاتية (وكل الظاهرات الإنسانية عمومًا).

كما لاحظ وليام نيل William Kneel (١٩٦٩، ص. ٢٩٥)، فإن أرمسترونغ لا يولي أحد المفاهيم الأساسية لـ MBP- أي مفهوم التماهي- الاهتمام الذي يتوقعه المرء منه. منذ البداية، يقيد نفسه بتبني تفسير التماهي ليس بلغة منطقية، تحليلية، بل بلغة تجريبية احتمالية، لأنها المصطلحات الوحيدة، حسب قناعته، التي يتم بها الانكباب على قضية التماهي بشكل علمي (MTM، ص. ٣٥٥). في مساهمة أكثر شخصية يعرف التماهي بأنه ينبغي إدراكه والتحقق منه ليس بين العقل والجسد، بل بين **الحالات** العقلية والجسدية (المخية - والعصبية) (ibid,p.12) لأن غرض أرمسترونغ يبدو مزدوجًا: من ناحية أولى، يسعى لتجنب معاملة القطبين العقلي والجسدي، بشكل غير صحيح، على أنهما كيانين، ومن ناحية أخرى، يلح على إجراء استقصائي يكون تجريبيًّا قدر المستطاع. في المقام الثالث، يشدد على أن التماهي هو بين **نوعين**. وليس بين **صفتين**، أي أن التماهي يحدث، ليس بشكل مجرد مع أحداث بحكم الواقع de facto فقط وفي **لحظة معينة** تكون قابلة للتماهي بحالات جسدية ولكنها (من حيث المبدأ) لم يكن بالإمكان مماهاتها في لحظة معينة مع حالات جسدية، بل، بالأحرى، إنه يحدث على مستوى البنى والعمليات اللامتغيرة التي تكفل الثبات والضرورة لعلاقة التماهي.

ينبغي أن نضيف أنه في السنوات الأخيرة، على أثر المساهمات الوظيفانية في السجال (انظر الفصل ٥)، فإن أرمسترونغ، وخلافًا للمؤيدين الآخرين لفكرة

التماهي التقليدية، قد راجع مواقفه جزئيًا على الأقل. فقد سعى إلى التخفيض من صرامة تماهي النوع بالنوع type-type identity. في واحدة من آخر مقالاته، يقدم موقفه حول هذه القضية على الشكل التالي. من المؤكد أن تماهي النوع بالنوع مُلزم أكثر مما ينبغي ويتطلب مفهومًا. مع ذلك، فإن الزعم بتماهي الصفة بالصنفة token-token identity لا يبدو كافيًا- وهو، بمعنى محدد، زعم «وضيع» إلى حد ما من وجهة نظر إبستمولوجية، نظرًا لأنه يقتضي ضمنًا أن المرء «يتراجع أكثر مما ينبغي أمام المشكلة» (أرمسترونغ ومالكولم ١٩٨٤، ص. ١٦٢) وهكذا فإن موقف أرمسترونغ الجديد يحاول أن يتمسك بموقع وسط بين التصورين «الكلاسيكين» للتماهي. يجب أن نرفض تصورًا طموحًا «وشاملاً» يزعم، على سبيل المثال (كما يفعل تماهي النوع بالنوع) (وجود) تماهٍ بين الألم **عمومًا** ومتلازمة عصبو - فيزيائية محددة؛ لكن هذا التماهي يتعين استبداله بتصور يفرض ببساطة حدًّا **جزئيًا** على هذه «العمومية»: تصورٌ يتحدث (لنتابع مع المثال السابق) ليس عن الألم **بشكل عام**، بل عن ألم الفئة الوحيدة، فئة الكائنات البشرية. عندما يتم القبول بهذا الحد، فإن مماهاة الألم - «النوع» بـ «عملية عصبية منفردة ما» تصبح بالنسبة لأرمسترونغ «معقولة تمامًا». إن هذا الموقف يتخذ أهمية أكبر حتى نظرًا لأنه يلح على أن تماهي الصفة بالصفة، إذا ما فُسر بمعنى ضيق (كما ينبغي فعلاً) لا يمكن الدفاع عنه بشكل مطلق. في الواقع، «إن الفكرة القائلة بأن الطبيعة الفيزيولوجية للألم لدى الكائنات البشرية تتغير من مناسبة إلى أخرى أو حتى من شخص إلى آخر تبدو غريبة حقًّا؛ بالرغم من أنها يمكن أن تكون إمكانية منطقية» (ibid). وقد رد عدد من الباحثين بأن «الغرابة» التي يشير إليها أرمسترونغ هي أي شيء إلا أن تكون أكيدة. فهم ينوهون إلى أن المتلازمات الجسدية لآلام معينة يمكن أن تتغير بشكل فعال («وليس فقط «بشكل منطقي») خصوصًا من حيث الكيفية وشدة تظاهراتها تحت ظروف مختلفة وفي ذوات بشرية مختلفة. وعلاوة على ذلك، فإن التبني المسبق لأي مبدأ من مبدأي اللامتغيرية والضرورة في تفسير ظاهرات محددة يجازف بإعطاء وصف صارم ومرتجل أكثر مما ينبغي للأشكال المتعددة التي يمكن بها أن تحدث هذه

الظاهرات. سوف نغتنم الفرصة للعودة إلى قضايا ذات صلة بالعلاقات المختلفة للتماهي. هنا يجب أن يُعنى استقصاؤنا بشكل مباشر أكثر بأرمسترونغ وبتصوره للعقل وللظاهرات العقلية.

أرمسترونغ: تفسير العقلي

يبدو، في بعض الجوانب، كما لو أن ارمسترونغ مهتم بالدفاع عن بُعد dimension العقلي. يبدو أنه يبحث عن مفهوم للعقل سوف يحميه من التجاهل أو حتى من الإلغاء اللذين يدخرهما الماديون الجائرون والسلوكيون العميان من أجل الظاهرات «غير القابلة للرصد». لذلك فإن أرمسترونغ، في مؤلفه الكبير، يعرف العقل على أنه «حالة داخلية تسبب سلوكًا موجهًا نحو الخارج» (MTM, P.80): أي، أنه هو الذي يقرر الاستجابة لمنبه معين. في النهاية، إن الحالات العقلية يتعين أن تكون قابلة للوصف بلغة السلوك الذي تكون من أجله ملائمة سببيًّا (MTM, P.83) إن مفهوم العقل، يلح أرمسترونغ في أحدث منشوراته، هو «مفهوم ذاك العقل الذي يتدخل بين المنبه والاستجابة» (Bogdan 1970 b.281) بهذا الخصوص فإن إدغار ويلسون ليس مخطئًا بالتأكيد بإشارته إلى الإرث السلوكي القوي الذي يمكن التحقق منه في مواقف أرمسترونغ (wilson 1979, p. 70)، إنه إرث متداخل بشكل مثير للفضول مع مبادئ لا سلوكية: وجود الحالات الداخلية، قدرتها على الفعل سببيًّا وبشكل إنتاجي، وغيرها.

أما في السياق الحالي، فإن العلاقة بين أرمسترونغ والسلوكية ليست هي النقطة الحاسمة. إن الأكثر أهمية هو أن نسأل ما إذا كان تفسير العقلي كما سبق تلخيصه يعطيه في الحقيقة استقلاله الفعلي عن الجسدي. والجواب لا يمكن أن يكون إلا بالنفي. في الواقع، عند الفحص الأدق، فإن فرضيات أرمسترونغ لا تشدد على استقلالية الحالة العقلية **كمفهوم** بقدر ما تشدد

على طريقة العمل modus operandi لحالة كهذه - والتي تكون، كما رأينا، **سببية** بطبيعتها. ولكن إذا كان هذا هو النوع من الـmodus operandi الذي نتعامل معه، عندئذ تكون ثمة تبعات محددة متصلة بالمشكلة قيد البحث. بالفعل، من وجهة نظر أرمسترونغ الجسدانية الشاملة، فإن كل ما ينتج شيئًا ما بشكل سببي لا يمكن أن يكون سوى **جسديًا**. وبالتالي فإن الحالات، كتلك الحالات المسماة عقلية، التي تنتج فعلاً سببيًا لا يمكن أن تكون سوى (أو لا يمكن أن تكون قابلة للتماهي إلا مع) حالات جسدية. وكما لاحظت باتريشيا كيتشر، فإن نتيجة كل ذلك هي أننا عندما نستخدم المصطلحات والمفاهيم **العقلية** «فإننا (بشكل لا واعٍ) نتحدث عن حالات جسدية تلعب، في الواقع، أدوارًا سببية» (1982, p.214).

ليس مفاجئًا، إذن، أن هدف أرمسترونغ الرئيس يبدو أنه ليس الدفاع عن استقلال العقلي (الذي يتعذر الدفاع عنه) بقدر ما هو البحث عن منشأ (حقيقي وجسدي) لأجل فئة من الحالات والأفعال التي نسميها تقليديًا باسم العقلي. في ضوء المعرفة التي يقدمها العلم، يمكن بلوغ هذا الهدف بدون صعوبة زائدة: فالمنشأ يقع في الجهاز العصبي المركزي (CNS). إن الـــ CNS يشكل «الحالة المركزية للبشر ككائنات حساسة، واعية، مفكرة، ويتم تصوره بشكل طبيعي، بعدّه ماديًا وفعالاً سببيًا ومنتجًا. إن أرمسترونغ يفضل الإشارة إلى تصوره ليس كـ «نظرية تماهٍ - التعبير المعتاد في سياقات كهذه- بل كنظرية مادية الحالة المركزية» (MTM, part 1, ch 6). وفقًا لذلك، يشرع أرمسترونغ في البرهان على أن كل فينومينولوجيا النفس، بطريقة ما - وفينومينولوجيا الإنسان عمومًا - يمكن اختزالها ببساطة إلى مختلف عمليات الـ CNS (MTM, part 2).

لن نتفحص بشكل تدريجي اختزال أرمسترونغ المنهجي للإنسان إلى كائن فيزيولوجي عصبي. لقد شكى توماس ناغل مرة أنه بالرغم من أن أرمسترونغ يباشر مشروعًا ثوريًا ظاهريًا، فإن تصوره للتنظيم السايكولوجي للفرد هو في الجوهر

نفس التصور الذي أورثه تراث تأملي لا يعوّل عليه بشكل زائد (لدى بلوك ١٩٧٩ ص ص، ٢٠٠- ٢٠٦) وقد لوحظ أيضًا أن تحليلات الحالة العقلية التي تقدم بها أرمسترونغ تميل بالدرجة الأولى وبشكل مسبق apriori إلى تأييد الزعم القائل بأن «الحالات العقلية هي حالات دماغية» (Kitcher, 1982, p.225) لكن هذا الزعم ليس أكثر من فرضية: وهي فرضية مستمدة أساسًا من افتراضات (جسدانية) ذات طبيعة **نظرية وتأملية**. في الواقع، بالرغم من أن المجاهرات الصريحة بالإيمان العلمي والتجريبي، فإن تحليل أرمسترونغ هو de facto ميتا تجريبي، ميتا - علمي، ويفتقر إلى حد كبير إلى البراهين التجريبية الكافية على مزاعمه. وبشكل لا يختلف عن التزام سمارت فإن التزامه هو أساسًا **نظري** و **تنبؤي**: إنه ملتزم بالموقف القائل بأنه **من حيث المبدأ** (أو في مستقبل غير معروف) فإن كل الحالات والأحداث السايكو - أنثروبولوجية يمكن وينبغي أن تكشف عن نفسها بعدّها ذات طبيعة عصبية مخّية أصلاً. تعليقًا على هذا الالتزام، فإنْ ريتشارد رورتي، وهو فيلسوف ليس متعاطفًا بالتأكيد مع الميول «الميتافيزيقية»، قد لاحظ أنه «مهما تكن الـ MBP «فإنها بالتأكيد لا يمكن اختزالها إلى «مشكلة إحساس - عصبون» .(Rorty, 1979, p.23)

إن إشارات أرمسترونغ إلى العقل كسلسلة من الحالات والأسباب الداخلية المقررة لأشكال السلوك ينبغي ألا يُساء فهمها. بالرغم من أنه يتحدث عن الشروط والحالات والأسباب فهو يضع دائمًا في ذهنه **الأشياء**: الأشياء بالمعنى الأكثر واقعية وجسدانية للكلمة. من الواضح، إذن، أن مزاعمه حول هذه الحالات والأسباب من الصعب أن تبرهن على أنه يدافع عن وجود العقلي كـ **بُعد** dimension مستقل نسبيًا. فالعقل بالنسبة لأرمسترونغ هو حالة أو سبب داخلي، لكنه بمثابة **شيء**. شيء يجب **الدفاع** عن وجوده، بالمعنى **الواقعي** للمصطلح، (ضد الاتجاه السلوكي إلى تجاهله) وفي الوقت نفسه يجب **مماهاته** بشيء ما جسدي. مع ذلك، فإن الشرط الأولي ليس أقل ثباتًا بشكل راسخ من الثاني. بعبارة أخرى، إن تصور أرمسترونغ

الواقعي للعقل - تصوره للعقل كـ شيء res - جدير بالإهمال بأي حال من الأحوال. هذا هو السبب - والمفارقة ظاهرة فقط كما أشار جوزف مارغوليس (١٩٧٨، ص. ٣١) - في أن أرمسترونغ لا يمكن أن يكون مرتبطًا بمواقف ديكارتية. لا بل حتى إنه يمكن المجادلة بأنه أحد الديكارتيين: يذكّر تلميحه (المباشر وغير المباشر) إلى المذهب الجوهراني لديكارت ببعض **الماديين** materialistes الفرنسيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فكما كان بمقدورهم تمامًا أن يعتنقوا الديكارتية ببساطة بتفسير الـ res cogitans بطريقة مادية، كذلك بوسع أرمسترونغ أن يفعل ذلك. إن أرمسترونغ، بحكم كونه **واقعيًا**، مثل بعض فلاسفة الـ res، **وماديًا**، مثل أولئك، الذين لم يترددوا في إطلاق صفة res materialis حتى في تعريف **الكوجيتو** بأنهres materialis، إنما يشعر أن بوسعه أن يضفي الشرعية على هذا التعريف الأخير بالاستشهاد بسلطة العلم (المزعومة).

إن هذا الموقف، مع أنه من الممكن اقتفاؤه في عدد من كتابات أرمسترونغ، مؤكد بشكل خاص في مقالته النقدية الطويلة حول بوبر Popper وكتاب إكلس [the self and its Brain] Eccles المنشورة في الملحق الأدبي للتايمز (١٧ شباط، ١٩٧٨). في ضوء ما قيل حتى الآن، سيكون من غير الضروري أن نضيف أن أرمسترونغ ينتقد بقسوة محاولة المؤلفين إعطاء وصف للكون الإنساني؛ ليس وصفًا أحدانيًا وماديًا بل وصفًا ماديًا و «ثلاثيًّا» (cf. نظرية بوبر في «العوالم الثلاثة»). إن الأكثر صلة بغرضنا هو أن نلاحظ أن بوبر وإكلس يعرفان بأنهما ديكارتيان محدثان، وإن هذا التوصيف لهذين الباحثين يقود الناقد المراجع إلى صياغة تفسيره الخاص به للفكر الديكارتي. بالنسبة لأرمسترونغ، إن ثنائية ديكارت الأنطولوجية وفلسفة العقل لديه هما، حسب التعبير الذي يشير به بشكل رئيس إلى الإبستمولوجيا الديكارتية، «مغلوطتان تمامًا». (هذا يستدعي، بالطبع أن كل أمثال بوبر وإكلس الذين اعتنقوا مواقف معينة مخطئون أيضًا). مع ذلك، مما يثير الشفقة حقًّا أن تكون مبادئ ديكارت العامة خاطئة، نظرًا لأنه كان في بعض الجوانب يمتلك

بعض التبصرات الذكية. ربما كان أهم هذه التبصرات هو أن الواقع يخضع لـ «مجموعة موحدة من القوانين»: وهي فرضية، يشير أرمسترونغ، يتم إحياؤها اليوم مرة أخرى ويتم إثباتها بما يطلق عليه بشكل له دلالته اسم «الأورثوذوكسية العلمية». ولكن إذا كان صحيحًا أن الواقع - **كل** الواقع - هو عرضة لقوانين (فيزيائية» فلماذا نعتقد بأن «دنيا العقل» **أيضًا تخضع** لهذه القوانين؟ وبما أنه كي يخضع لقوانين فيزيائية يجب أن يكون الواقع فيزيائيًا أيضًا (أو قابلاً للاختزال إلى حالات وعمليات فيزيائية، فلماذا تتماهى العمليات العقلية بالعمليات الفيزيائية المحضة في الدماغ، العمليات في الجهاز العصبي المركزي؟ إن هذه، وهذه فقط، يزعم أرمسترونغ، هي الطريقة الصحيحة لتفسير الفكر الديكارتي: لأن تطوره التاريخي والنظري الصحيح هو نحو «مادية أو جسدانية شاملة».

إن أرمسترونغ حاد بشكل خاص في نقده لنظرية بوبر القائلة بأن الواقع الإنساني يمكن تقسيمه إلى ثلاثة «عوالم». إن وجود «العالم رقم ثلاثة» - عالم النظريات، والمشاكل العلمية، والمعتقدات، وهلم جرا - هو برأيه ليس بأقل من «اللامعقول». إن الأفكار والنظريات والقيم لا تمتلك، في الحقيقة، واقعًا مستقلاً. لا يوجد سوى شيء ما (العقل، ما سنكتشفه لاحقًا هو الدماغ)«يرمّز» encode **شيئًا** ما آخر.

[ما الحاجة لافتراض موضوع العالم رقم ثلاثة؟ إن الترميزات تفعل كل ما هو ضروري سببيًا. فكل ترميز encoding سوف يُظهر، أو يفشل في إظهار... العالم... يبدو أن لا داعي لافتراض موضوع للعالم ثلاثة يصمد في وجه كل الترميزات. إن موضوع تصورات «graspings» العالم رقم اثنان لموضوع العالم رقم ثلاثة المزعوم يبدو أنها تفعل كل ما هو ضروري... لذلك، أعتقد أننا سوف نرفض العالم رقم ثلاثة كجزء لا مبرر له من الميتافيزياء] (ارمسترونغ، ١٩٧٨b، ص. ١٨٤).

وليس هذا كل شيء. إن «العالم رقم اثنان» - عالم الحالات والأحداث العقلية - يبدو غير ضروري لأرمسترونغ أيضًا. فبرأيه، إن زعم بوبر بأنه موجود لا يقوم على أدلة تجريبية بل على «حجة بديهية a priori» على العكس من ذلك، فإن الحقيقة هي أن «كل عملية عقلية منفردة هي، في الحقيقة، عملية دماغية»: عملية «لاتمتلك، في الواقع، سوى خصائص فيزيائية» (ibid، التشديد من المؤلف). بعبارة أخرى، إن الأحاسيس والإدراكات والصور والوعي وما دون الوعي هي قابلة للتماهي بمتلازمات عصبو - فيزيولوجية يمكن التحقق منها بدقة بشكل تجريبي (أو من حيث المبدأ) بالمعرفة العلمية.

إن كثيراً من الافتراضات والمواقف الخاصة بفكر أرمسترونغ تعاود الظهور في واحدة من أكثر مقالاته تسلحًا بالبراهين والتي تحمل عنوان [طبيعة العقل] (١٩٦٦، أعيد طبعها في مجلد يحمل نفس العنوان نشر في عام ١٩٨٠، وهو مصدر استشهاداتنا). ولما كان قد أثبت أن العقل هو مسبب السلوك فإن أرمسترونغ يستبعد مباشرة إمكانية النظر إلى هذا السبب كمجرد نموذج منطقي أو لغوي، وكمجرد شرط يجعل طائفة محددة من الظاهرات ممكنة التصور. ففي واقعيته القاسية الجوهر، يتصورها، بالأحرى، بعدّها سببًا **جوهريًا**: سببًا يتطابق بالضرورة مع فعل **شيء** ما موجود - في الواقع، يوجد فيزيائيًّا. وبقدر ما يجب أن يكون **شيئًا**، فإنه يطرح سؤالاً أنطولوجيًا حول هذا السبب: «ما هي طبيعته الحقيقية» (طبيعة العقل، ص٨٠)؟ إن تساؤل أرمسترونغ الواقعي يلقى جوابًا علميًّا. في الحقيقة إن **العلم** (بالمفرد) هو الذي يزود بالجواب، وبالأحرى، كما يصيغه أرمسترونغ بشكل له دلالته، ينطق بالـ «حكم» وهذا الحكم هو أن العقل **هو** - أنطولوجيًّا، بشكل كامل، بدون بقايا و (خصوصًا) بدون بدائل - «الأعمال الفيزيا - كيميائية للجهاز العصبي المركزي». لذلك، فالنتيجة، هي أننا «نستطيع أن نماهي هذه الحالات بالحالات الفيزيائية المحضة للجهاز العصبي المركزي» (ibid...).

إن أحدث كتاباته تقدم تأكيدًا فصيحًا لإيمانه الذي لا يتزعزع بهذا التصور الواقعي والجسداني للحالات العقلية. في «بروفيل الذات» الذي يقدم به لمجلد من

المقالات المكرسة لمؤلفه (Bogdan, 1984)، فإن أرمسترونغ يعيد تأكيد اقتناعه بأن العقل هو الجهاز العصبي الدماغي وأن الحالة العقلية هي - في إجلال متجدد للسلوكية - «التي تتدخل بين المنبه والاستجابة» (self-profile p.281). والأنكى من ذلك، أنه يزعم أيضاً أن نموذج التماهي بين النفسي والجسدي إنما تقدمه العلاقة بين المورثة gene و DNA. مما تجدر الإشارة إليه، يجب أن نضيف، أن هذه المقارنة تربط مفهومين **فيزيائيين** بشكل لا خلاف حوله ويمكنها بالتالي، أن تفيد بصعوبة كصياغة سليمة للقضايا المشمولة في العلاقة الإشكالية نوعاً ما بين العقل والجسد.

أرمسترونغ: الوعي والقصدية والسلوك «الهادف»

كما أن العقل **هو** الدماغ (أو الجهاز العصبي المركزي) - تعريف لا يمكن استبداله بمقاربة معرفية أخرى، نظراً لأنه يأسر **علمياً** الجوهر **الحقيقي** للعقل ذاته- كذلك فإن الوعي أيضاً يُفسر بلغة جسدانية. مع ذلك، حتى الأنصار الأكثر أورثوذكسية لنظرية التماهي عبّروا عن بعض الحيرة بهذا الخصوص. وسواء تم تفسيره على أنه الوعي **المحض**، أو، بشكل ذي دلالة أكثر، على أنه **إدراك** لشيء ما، أو حتى بعدّه **ذاتية** selfhood (يكفي القول إن أرمسترونغ وآخرين سيكونون قد فعلوا خيراً باستكشافهم الأكثر تأنياً للتشابهات والاختلافات بين هذين المفهومين)، فإن الوعي الإنساني قد أثار عدداً من المشاكل المثيرة للاهتمام. في حين أن الكثيرين كانوا مقتنعين بأن الإحساسية والحكمة يمكن مماهاتهما بعمليات عصبو - فيزيولوجية محددة، فإن مجموعة ليست قليلة قد أظهرت بعض الممانعة لمماهاة الوعي (أو الإدراك، أو الذاتية) بشيء ما «آخر». في الواقع، إن كلاً من الـ modus essendi والـ modus operandi لهذا المكون لتركيب الإنسان قد تبين أنهما **فريدان** إلى أقصى درجة - ربما فريدين أكثر من أن يتم اختزالهما إلى مجرد حالات وأحداث عصبو - دماغية. ما هي علاقة التماهي التي يمكن إنشاؤها بين مثل هذه

الحالات والأحداث وبُعد الوجود الذي يكون فيه الشخص مدركًا **لذاته**، لوجوده - وبالتالي «لخلفيته» التاريخية والزمنية، ولشرطه البيئي والاجتماعي، ولمجموع رغباته وقيمه وأغراضه التي تميزه؟ أما بالنسبة لأرمسترونغ، **فهو لا يبدو حساساً** بشكل زائد للمشكلة. إن موقفه إزاء «حقيقة» الوعي هو، مرة أخرى، **موقف** اختزالي وجسداني أساساً. فهو يرى الوعي كشيء ما مادي حصراً: إنه **ليس سوى** نتاج للـ CNS. وبدقة أكثر، يعدّ (الوعي) مسحاً لجزء واحد من جهازنا العصبي المركزي من قبل جزء آخر» (أرمسترونغ ١٩٦٦، ص. ١٥)، بالفعل، فإن المهم هنا ليس التعريف بحد ذاته بقدر ما هو الإجراء المعتمد للوصول إليه. إن مقاربة أرمسترونغ يتم عرضها بوضوح في سجال حديث نسبياً مع الفيلسوف الفيتغنشتايني نورمان مالكولم (مالكولم وأرمسترونغ ١٩٨٤). هنا يبدأ بالاعتراف بأن الوعي- المفهوم بمعنى عريض متعدد المستويات (كوعي الذات، المعنى الباطني، الاستبطان) هو «ظاهرة غامضة جداً». مع ذلك، بعدئذ يؤكد لنا أن الغموض يمكن إجلاؤه. برأيه، إن هذا الحل يمكن (ويجب) خلقه بنموذج **يزيل الغموض** ويقوم **بالتطبيع** (ibid, p. 110).

من بين هاتين الصفتين فإن الثانية من المحتمل أن تكون الأكثر أهمية. إن الأولى - المكون «المزيل للغموض» - تضطلع بـ، وتهدف إلى دحض الزعم القائل بأن الوعي يمكن تفسيره بعدّه كياناً مشيَّئاً reified فريداً من نوعه. أما الثانية - المكون «المطبع» - فهي أكثر دلالة على خصوصية فكر أرمسترونغ. لأنه يقوم على اختزال الوعي من الشكل النظري الغني الملخص أعلاه إلى مجرد وظيفة طبيعية - أي فيزيولوجية. بعبارة أخرى، بدلاً من عدّه مجالاً معقداً ومتنافراً ومتعدد الأشكال للوجود البشري (وبهذا الشكل يتطلب أدوات تأويلية مناسبة)، فإن الوعي يُختزل إلى **عضو جسدي** أكثر أولية وأكثر تجانساً وأكثر «شبهاً بالشيء» thing-like. إن الوعي، برأي أرمسترونغ، هو بشكل جوهري نظير analogon للحواس. في الواقع يمكن للمرء أن يقول تماماً إنه بحد ذاته حاسة. إنه حاسة، يمكن للمرء أن يسلم، ذات أسلوب عمل modus operandi خصوصي، محول إلى الداخل أكثر مما هو

محول إلى الخارج - ولكنه، مع ذلك، يبقى حاسة sense. صحيح، يعترف أرمسترونغ، لأنه كحاسة، ليس من السهل تعيين موقعه. ومن الصحيح أيضًا أنه يتصرف بشكل مختلف عن الحواس الأخرى: لكن هذا لا يبدو اختلافًا كبيرًا بما يكفي لتبرير حصر عبارة «إدراك حسي» بعمليات الحواس الخمس التقليدية» (ibid, p. 111). إن هذا، وفقًا لأرمسترونغ، صحيح بشكل مؤكد لدرجة أنه لا يتردد في عدّ الوعي ضربًا خاصًا من الإدراك الجسدي: ذاك الضرب الذي يعرف من قبل بعض العلماء (ومعهم أرمسترونغ) باسم «التقبل الذاتي» proprioception.

في رده على مقالة أرمسترونغ، لاحظ مالكولم مدى تبسيطية قيامنا بربط ما ندعوه عمومًا بالوعي بجزء حساس من المادة بشكل أقل أو أكثر خصوصية. ولكن من المرجح أن رد الفعل الأولي على تصور أرمسترونغ هو رد فعل آخر: رد فعل القلق الإبستمولوجي على هذا التطبيق الحاد خصوصًا لإجراء «تأملي» و «استبدادي»: «تأملي» لأن أرمسترونغ لا يزعج نفسه بتقديم أي دليل تجريبي لدعم تفسيره للوعي (في الواقع، يجري الكلام بصراحة **من حيث المبدأ** فقط)؛ و«استبدادي» لأنه يميل إلى تعريف الوعي وفقًا لمبدأ «لاشيء سوى» المألوف تمامًا بالنسبة لنا. هذه المقاربة تبدو مضللة بشكل خاص، في هذه الحالة. لأنه على الرغم من أنه **من الممكن** في سياق علمي معين (فيزيولوجي، مثلاً) أن يكون الوعي كما يعرفه أرمسترونغ، فإنه من **المؤكد** (مؤكد بخبرتنا) بالنسبة لنا أنه أيضًا **شيء ما آخر**. بتعبير مختلف نوعًا ما، فإن ارمسترونغ يميل، ربما، إلى خلط الـ «شيء» (لكننا نفضل أن نقول «الوظيفة» أو «الشكل») بـ «حامله». في الواقع، إن مسح جزء من الـ CNS بجزء آخر ليس هو ماهية وعينا الحقيقي والفعال (أي ما يشعر به الإنسان فورًا عندما يكون واعيًا) بقدر ما هو الشرط **الفيزيائي** (الضروري، ولكن ليس الكافي) لوجوده.

إن مواقف وأغراض أرمسترونغ العامة ينبغي أن تكون واضحة الآن. مع ذلك، لا يمكننا أن نتجاهل سلسلة من الاهتمامات حول قضية أصبحت هامة بشكل

خاص في فلسفة العقل والإنسان المعاصرة: مسألة القصدية والسلوك الهادف. إن أرمسترونغ مدرك جيداً لتيار الفكر المؤثر (ترد إلى الذهن فوراً أسماء جورج فون رايت وتشارلز تايلور) الذي ينظر أساسًا إلى تركيب الفعل والسلوك البشريين على أنهما مكونان خصوصيان معينان ذوي طبيعة ثقافة، «ميتا فيزيقية». ولكن كما وصف أرمسترونغ السجال الإبستمولوجي ضد كون Kuhn وفايرابند Feyerabend المعاديين للواقعية (الذين أطلق عليهما، باختصار، ولكن بشكل له دلالته، اسم «اللاعقلانيين» irrationalists) كذلك فإن موقفه هنا أيضًا موقف معادٍ جذريًّا إزاء أفكار ونزعات معينة ومعرَّفة جيداً.

إن ما هو محير حول موقف أرمسترونغ من القصدية هو أنه لا يناقشها juxta sua principia. في الحقيقة، إنه يرد على المشاكل التي تتضمنها، بطريقة، هي إلى حد كبير، تستجدي السؤال، يُزعم غالبًا (هكذا، بشكل موجز، تسير مناقشة أرمسترونغ) أن القصدية تعبر عن قدرة الذات على إظهار معتقداتها والصفات المعزوة ذات المعنى بطريقة حرة نسبيًّا؛ أي أنه لا يتبع معايير وقوانين صارمة، أي أنه ليس (أو ليس دائمًا) ملزمًا بحقائق قابلة للملاحظة وأحادية المعنى. إن كل ذلك، لو كان صحيحًا، يمن أن تكون له تطبيقات درامية: إذا كان مذهب القصدية صحيحًا، يؤكد أرمسترونغ، «عندئذ فإن المادية خاطئة». السبب هو أن «مثل هذه الصفة المميزة غير القابلة للاختزال لا مكان لها في الفيزياء كما نتصور الفيزياء الآن» (أرمسترونغ ١٩٧٧، ص. ١٥٨). ولكنه ليس صحيحًا. إن ذلك، في الحقيقة، سيقتضي ضمنًا وجود ظواهر تحدث وفقًا لقواعد مختلفة عن القواعد (الفيزيائية) المعتادة، ونعرف تمامًا أنه مستحيل بالنسبة لأرمسترونغ. وعلاوة على ذلك، في حين أن نظرية القصدية لا تخلق «صعوبات مفاهيمية» لا يمكن التغلب عليها فإنها، مع ذلك، «معقولة عمليًا». لا يوجد برهان على أن الدماغ، الذي يضم هذه الخواص والمعايير القصدية «يخضع لأية قوانين مختلفة عن أي جسم فيزيائي آخر» (ibid, p. 159).

ما الذي بوسعنا أن نستخلصه من موقف أرمسترونغ؟ إن أقل ما يمكن للمرء أن يقوله هو أنه موقفه مربك ومبتسر. على المستوى النظري، إنه ببساطة، يعيد تأكيد، بدون حجج كافية، شكلاً محضًا من الجسدانية، مسلمًا بعدم وجود استثناءات (في حين أن هذا هو بالضبط ما تفنده المذاهب القصدانية) ويستنتج من ذلك أن الكيانات القصدية و أساليب العمل modi operandi القصدانية لا يمكن أن توجد تجريبيًا. إن أرمسترونغ يفترض جدلاً وجود علاقة ذات امتياز بين الدماغ والقصدية. ومع ذلك، فإن هذه العلاقة بعيدة عن أن تكون مبرهنة ذاتيًا. في الواقع، إنها بالضبط البرهان demonstrãndum الذي يفنده معظم أنصار نظرية القصدية. في الحقيقة، إنهم يعتقدون أن القصدية ليست ظاهرة **جسدية** بل **نفسية**، وهي ليست خاصية للدماغ (الذي، إن كان أي شيء فهو مجرد «وسيلة نقل» للقصدية) بل للوعي.

فيما يتعلق بالسلوك الهادف، يقيم أرمسترونغ حجته على نفس الافتراضات الجسدانية الصارمة، ويتبع خطًا في التفسير مشابهًا للخط الذي أوجده في مناقشته للقصدية. فبدون تكريس حيّز زائد لأفكار أولئك الذين يقترحون مقاربة مختلفة، يختزل هذا السلوك إلى مجرد شكل من العمليات الفيزيائية التي تحدث في الطبيعة. في الواقع، «لا يوجد مبرر للاعتقاد بأنه، كي يكون للمتعضي هدف، يقتضي ماهو أكثر من **عمل العمليات الجسدية المحضة** في المتعضي» (ibid,p.151, التشديد من المؤلف). إذا كان هذا هو الحال (ولكنه يصح بدون القول إن ذلك **لا يمكن** التسليم به بدون برهان كافٍ)، عندئذ يكون من المشروع تمامًا اقتراح «وصف للأهداف. . . بلغة العمليات التي لا تتضمن بحد ذاتها هدفًا». إن هذا الاستنتاج مماثل لذاك الاستنتاج المقدم (في مدّة مبكرة تعود إلى الثلاثينات) في أوج اختزالوية الوضعية المنطقية Logical positivism ويبدو غير مشوش بالاعتراضات المثارة على مدى حوالي عشرين سنة من الأدبيات التي تدور حول نظرية الفعل. إن طريقة أرمسترونغ في التفكير تتكشف بشكل أكثر وضوحًا حتى في فقرة أخرى غير مبتوت فيها من المقالةَ نفسها، حيث نقرأ:

١) إن سبب كل الحركات الإنسانية (والحيوانية) يكمن حصراً في العمليات الجسدية التي تعمل حصراً وفقًا لقوانين الفيزياء.

٢) إن الأهداف والمعتقدات، بصفتها أهدافًا ومعتقدات، تسبب الحركات الإنسانية (والحيوانية).

لذلك ٣) فإن الأهداف والمعتقدات ليست سوى عمليات فيزيائية تعمل حصراً وفقًا لقوانين الفيزياء (ibid, p. 160).

إن القياسات المنطقية من هذا النوع لا داعي لأن تستوقفنا على نحو غير ملائم. مع ذلك فقد كان من الضروري إعطاء تلخيص لآراء أرمسترونغ حول السلوك والفعل الإنسانيين، نظراً لأن ذلك يمكننا من فهم الصلة - الصلة الهامة إلى أقصى درجة - بين نظرية التماهي المادية لـ MBP والتصور الجسداني الضد - قصداني للفعل والسلوك الإنسانيين. من الواضح أنه ثمة تطابق ملحوظ في مواقف أولئك الذين باعتقادهم العقلي يمكن اختزاله إلى الجسدي، يؤمنون أيضًا بأن **الأهداف** (الإنسانية) يمكن اختزالها إلى **إواليات سببية** (فيزيائية) وينبغي ألا نفاجأ عندما نكتشف أن أرمسترونغ، وهو أحد المدافعين الأكثر راديكالية عن هذه الاختزالوية المزدوجة، يجد في الكومبيوترات وقدراتها العجيبة برهانًا قاطعًا إضافيًا على أن الإنسان ليس سوى حالة فيزيائية physicality (MTM, p.357).

«الميتافيزياء الجسدانية»: الأهداف الأساسية لأرمسترونغ

خلف هذه المواقف والمواقف الأخرى المتصلة بها، يخفي أرمسترونغ طموحًا يحمل تضمينات معرفية وأنطولوجية حاسمة. إن هدفه المزدوج هو تأكيد الصحة الكلية والضرورية - بلا ثغرات - للعلم (أي للفيزياء) وخلق صورة للإنسان تكون «منظمة» و«مضبوطة» (بالمعنى الأكمل للمصطلحين). إن هذين الهدفين متداخلان

بشدة. إن شمولية المعرفة العلمية كما تتحقق عن طريق الفيزياء تتأكد بقوة عندما تظهر مقدرتها على تضمُّن العالم الإنساني الذي ربما كان أعقد أبعاد الواقع وأكثرها إثارة للحيرة. وعلاوة على ذلك، فإن صورة الإنسان كخاضع للقانون بشكل كامل وبالتالي ككيان مطمئن هي التي يبدو أنها تستجيب بالشكل الأسهل للنموذج الإرشادي الصارم للعلم.

تعطي الفقرة الواردة أعلاه دليلاً بينًا على هذا الهدف. إن الأكثر لفتًا للانتباه هو الموقف الشديد الراديكالي الذي يختار أرمسترونغ اتخاذه. فالجزم بأنه حتى «الأهداف والمعتقدات» هي (لا تأويليًا، بل أنطولوجيًا) «**ليست سوى** عمليات جسدية» يعني الزعم بأنه حتى الوظائف الإنسانية الأقل خضوعًا للقواعد وتبعية للجسد بشكل ظاهر يمكن استيعابها في عالم المعرفة الفيزيائية. هذا يعني القيام بأجرأ نقلة ممكنة لإدخال مجمل الوجود البشري ضمن دائرة ما هو قابل للتنبؤ وقابل للسيطرة وقابل للتحكم. و**هذا** هو ما يعني أرمسترونغ أكثر من أي شيء آخر. ومثلما هو الحال بالنسبة لبعض تيارات الفكر المعاصر الأخرى (السلوكية الجديدة لسكينر، بنيوية ليفي - شتراوس، سوسيوبيولوجيا ويلسون)، فإن فلسفة أرمسترونغ تحاول أن تحقق ما يمكن تسميته القمع العلمي للحرية الإنسانية aparte subjecti. بالفعل، بالنسبة له، إن قرار الحكم الصادر عن سلطة العلم التي يتعذر الاعتراض عليها هو الذي يعلن أن الإنسان يجب أن يخضع لمنظومة التقييدات الفيزيائية حتى في عملياته النفسية (التي ينظر إليها تقليديًا على أنها الأكثر تحررًا). يتولد لدى المرء انطباع بأن أرمسترونغ يكافح من أجل هذا الهدف لأسباب إبستمولوجية إضافة إلى الأسباب السايكو - أنتروبولوجية. إن ما يبدو مؤكدًا هو أنه يستجيب لحاجة **ميتا - علمية** على نحو لا يمكن إنكاره. بهذا الخصوص، ينبغي القول (أو التكرار) إن أرمسترونغ - برغم التصريحات المعاكسة لذلك - مدرك تمامًا أن المنظور الذي يفترضه هو منظور **فلسفي** أساسًا. فليس صدفة أنه عند نقطة

حاسمة في كتابه [A Materialist theory of the Mind] يعترف بأن تفسيره للعقلي ينبغي عدّه ليس بناء على واقعه الموضوعي (التجريبي) بل كـ «مجرد مقدمة نقدية لميتا فيزياء جسدانية» (ص. ٣٦٦). بالنتيجة إن مصلحة أرمسترونغ القصوى تكمن في تشكيل وتعزيز التصور الجسداني للعالم. من وجهة النظر هذه، فإن النظريات والفرضيات المعروضة في عمله يجب أن ينظر إليها بعدّها مساهمة ليس في **علم** العقل بقدر ما هي مساهمة في تطوير مشروع **ميتافيزيقي** معرّف جيداً (وطموح جداً) إلى أقصى درجة.

الفصـل الثالـث

العلاقة الغامضة
الإشكالات والسجالات المحيطة بنظرية التماهي

مفهوم التماهي: الأنماط والاستخدامات

انبثقت مجموعة هامة من المواقف عن السجال الدائر حول نظرية التماهي. ينصب بعض هذه المواقف على جوانب وتضمينات نظرية أكثر عمومية. ليس من الضروري لأغراضنا الخاصة أن نتفحص كل ما كتب حول الموضوع، ولكن سيكون من المفيد أن نرى، من خلال نصوص ومسائل معينة مختارة، كيف أن بعض منظري التماهي قد سلطوا الضوء على بعض مصاعبهم. إن القضية التي ربما تكون قد أثارت المشكلة الأكثر حيوية هي مفهوم التماهي ذاته. مما يثير الفضول بشكل كافٍ أن أغلبية منظري التماهي لا يبدو أنهم مهتمون جداً بهذه المسألة. صحيح أن فايغل يناقش الفكرة، لكنه يبدو في أعماله اللاحقة مقتنعاً قليلاً باتساقها وفائدتها، ويضعها بشكل أقل أو أكثر صراحة على محرقة سوداء. يساهم بليس في المسألة بتمييزات هامة قليلة، لكن مع تقدم استقصائه يميل إلى تهميش القضية بعدّها قضية ثانوية. إن هذا المنحى مؤكد لدى سمارت، أما مع أرمسترونغ الذي يعالج مفهوم التماهي بصفحات هزيلة قليلة من الكتاب المعنون [نظرية مادية في العقل] فيصبح

هذا المنحى جليًّا بشكل مقلق (انظر: نيل، ١٩٦٩ ص. ٢٩٥). يتجاهل كثير من مؤيدي نظرية التماهي المشكلة أيضًا بشكل عام أو يشيرون إليها إشارة عابرة فقط.

إن الزعم الأكثر تكراراً الذي يتقدم به هؤلاء المنّظرون هو أن التماهي المشمول بالعلاقة بين العقل والجسد ليس ضروريًّا بل **محتملاً** لأن التماهي المحتمل (أي أن التماهي المشمول بعلاقة العقل- الجسد ليس تحليليًّا وشاملاً بشكل بديهي apriori) سوف يعود بالاستقصاء إلى المستوى التجريبي - مستوى الحقائق والعلاقات التي يمكن أن تكون من نوع واحد ولكنها من الممكن أيضًا أن تكون من نوع آخر. لكن هل صحيح فعلاً أن منظري التماهي التقليديين يدافعون عن التصور الاحتمالي للتماهي.

لقد عبر بعض الفلاسفة عن شكوك لها ما يبرّرها بهذا الخصوص. فقد أشار نورمان مالكولم Norman Malcolm، على سبيل المثال، إلى أنه كي يتم البرهان على التماهي بين الأحداث العقلية والجسدية، يجب على مؤيدي التماهي (على الأقل ذوي الاتجاه الواقعي منهم) أن يؤمنوا بأن الأحداث العقلية تحدث **في داخل** الجمجمة - أي أنها يمكن أن تقع في مكان. مع ذلك، فإن هذا الافتراض يستتبع الافتراض المسبق القائل بأن هذه الأحداث جسدية **بالبداهة وبالضرورة** - في انتهاك صارخ لمبدأ الاحتمال contingency (مالكولم ١٩٧١، ص ص. ٦٦-٦٨). والأهم من ذلك، حتى لو اعترفنا أن بعض منظري التماهي التقليديين ظلوا مخلصين بشكل صارم للتفسير التجريبي والاحتمالي للتماهي، فإن هذا التفسير لوحده من الصعب أن يحل كافة المشاكل المتصلة بالمفهوم. فلماذا، إذًا، يراوغ كثير من الباحثين، أو حتى يلتزمون الصمت، حول هذه القضية؟ كيف حدث أن هذه الفكرة، الحاسمة بشكل واضح للغاية بالنسبة لنظرية التماهي، قد أعطيت هذا الاهتمام غير الكافي؟

إن الجواب على هذه الأسئلة الذي يمكن تقديمه بما حاولنا مناقشته هو الهدف النهائي الحقيقي لبرنامج نظرية التماهي. إن هذا البرنامج، إذا حُلل بشكل صحيح، يكشف أن هدفه الأساسي ليس «مماهاة» identification العقلي بالجسدي بقدر ما هو «جسدنة» physicalization العقلي. إن الهدفين يمكن أن يكونا (وهما في الواقع) **متماسين** contiguous ومع ذلك، فهما ليسا **متطابقين** coincident. في أسوأ الأحوال، يجب الاعتراف بأنه في الانتقال من أحدهما إلى الآخر، ثمة نقلة واضحة في نبرات ومؤشرات وتوجهات البحث.

وراء هذه الممانعة في حسم القضية مع مفهوم التماهي قد يوجد دافع آخر مستتر جيداً. فقد أُشير بشكل صحيح تماماً إلى أن هذا المفهوم هو أحد رموز الإبستمولوجيا الأكثر تعقيداً (هيرش ١٩٨٢). إن التماهي، في قبوله الأكثر عمومية، يُستخدم إلى حد ما كمجاز metaphor من أجل السلوك المعرفي بحد ذاته: في الحقيقة، إن كثيراً من هذه السلوكات تبدو من الممكن التعبير عنها شكلياً ببيانات من النوع «A» يساوي «B». مع ذلك، بمعنى تقني أكثر، إنه يقدم بعض الصعوبات الخادعة نوعاً ما. لا بل إنه كان ثمة زعم مفاده أن التماهي يصلح كمفهوم فقط ضمن مجال الفروع المعرفية الدقيقة: في الحقيقة، يمكنه هنا فقط أن يكشف معناه ووظيفته الأكثر ملاءمة. هذا الموقف يمكن أن يكون اختزاليًّا بشكل ما: إذ ربما كان من المفروض أيضاً السماح للمفهوم بأن يشمل المماهاة التامة قانوناً، و فعلاً، خارج الإجراءات الصارمة لعلوم كالمنطق والرياضيات. يمكن أن توجد استراتيجية معقولة لتمييز تماه شكلي شديد- تماه يعدُّ بمثابة حشو أو ترادف كما اقترح بريتي (١٩٨٤) وتماهٍ أقل شدةً يمكن استخدامه في حقل المسائل التجريبية.

إن بعض أنواع هذا الشكل الثاني من التماهي يبدو أنها لا تسبب مشاكل كبيرة. على سبيل المثال، إن التماهي الذي يسمى عادة التماهي **بالتعريف** by definition (مثل: الأحمر لون) من السهل قبوله تماماً لأنه لا يقوم على علاقة بين كيانين (من الواضح أن بإمكانهما أن يخلقا صعوبات)، بل بين كيان وخصيصة character (صفة مميزة) تعزى إليه تقليدياً («بالتعريف»). إن ما يدعى **بالتماهي الإسنادي** predicate identity (مثل: الذهب برّاق) هو نوع آخر لا يقدم عوائق من

غير الممكن تخطيها. فهو لا يربط كيانين بل كيانًا وخاصية؛ وهو أيضًا يحول دون إسنادات **أخرى** هي **مماهيات أخرى**. على كلٍ، تنشأ المشاكل تحديداً عندما يكون A و B في عبارة (A يساوي B) كيانين (أو حالتين أو حدثين)، كما في تماهي بليس **بالتركيب** by composition. في هذه الحالة تثار أسئلة كثيرة من قبل مؤيدي ومنتقدي نظرية التماهي. ما هو المقصود بـ (A يساوي B)؟ هل يعني أن الظاهرتين المفترضتين متماهيتان؟ ولكن إذا كانتا كذلك، كيف يحدث أن تكونا **اثنتين**؟ كيف تختلفان؟ أم هل إن الراصد هو الذي ينشئ هذا التماهي بشكل تفسيري؟ مع ذلك، إذا كان هذا هو الحال، فإن التماهي ليس a parte objecti مطلقًا بل، بالأحرى، a parte subjecti. إننا لانتعامل إذًا مع تماهٍ بل مع **مماهاةٍ**.

لقد زُعم أن هذا المفهوم الثاني هو أكثر مرونة ووعداً من المفهوم الأول. في الحقيقة، في حين يبدو التماهي، في بعض الجوانب، أكثر ارتباطًا بمقاربة «موضوعانية» صارمة نسبيًا لـ MBP، فإن المماهاة تدل على توجه أكثر «انفتاحًا» و «ذاتية» و«دينامية» (بهذا المفهوم يقع التركيز على حدث، عمل، أكثر مما يقع على حالة). وعلاوة على ذلك، فإن التوجه الذي يمكن أن يساهم في تطوير مقاربة **براغماتية وسياقانية** contextualist صحيحة نوعًا ما للمشكلة، قد يوحي بأن مماهاة مفترضة هي صحيحة فقط وفقًا لأهداف معينة وفي ضوء مقدمات وشروط معينة. من وجهة النظر هذه، فإن التصورات النسبوية relativist السياقية التي رسمها مختلف الباحثين، مثل بيتر غيتش peter Geach (١٩٥٧، ١٩٦٧) هي جديرة بالاهتمام على نحو خاص.

موقف / فريغه/ وفقًا لنظرية التماهي

إن معظم مؤيدي الاتجاه السائد لنظرية التماهي يرفضون، مع ذلك وبشكل صريح، التفسير الـ «ذاتي» لفعل المماهاة ويفضل الكثير منهم الشكل «الموضوعاني» والواقعي لمفهوم التماهي. يمكن إيراد حشد من التصريحات والمواقف، الصريحة

والضمنية، بهذا الخصوص. وقد تم التطرق إلى بعضها، لذلك لن نتناولها مرة أخرى. مع ذلك، فإن مراجعة موجزة لكيف «قرأ» بعض فلاسفة العقل غوتلوب فريغه Gottlob Frege سوف تساعد في تعريف وإلقاء الضوء على سلسلة من المشاكل الوثيقة الصلة ببحثنا. وهذه المراجعة مناسبة هنا بشكل خاص نظراً لأن فريغه هو مرجع ثابت نسبياً في الأدبيات المتعلقة بالـ MBP.

لقد تم إنجاز عمل فريغه حول التماهي في سياق مذهب المعنى المشهور لديه، والذي يقوم على التمييز بين المغزى Bedeutung والمعنى Sinn (فريغه ١٨٩٢). وقد جادل فريغه بأن التماهي بين التعبيرين (بالمعنى الأوسع للكلمة) هو لا إشكالي نسبياً عندما لا يمكن إرجاعه إلى sinn **معنييهما**؛ أي إلى معنى التعبيرين، **طريقتهما** في التعبير عن الأشياء - بل إلى مغزييهما Bedeutung؛ أي إلى designatum هذين التعبيرين، **دلالتيهما** reference أو denotation هما. بعبارة أخرى، يكون التعبيران متماهيين عندما يشيران إلى المدلول نفسه، حتى بالرغم من كونهما ينتميان إلى modi dicendi مختلفين، أي إلى نوعين أو نظامين مختلفين من الاستدلال. إن المثال الكلاسيكي على ذلك هو مثال كوكب الزهرة. إذ يمكن استعمال تعبيرين مختلفين لتسمية نفس هذا «الجرم» هما: «نجمة الصبح» و «نجمة المساء». وفقاً لفريغه، فإن التعبيرين متماهيان في أن التسمية designatum الفلكية المشار إليها بكليهما هي نفسها بشكل يمكن إثباته، برغم الاختلاف بين **الطريقتين** المتمايزتين في تسميتهما.

من الجدير بالملاحظة أن تصور فريغه قد أثار ردوداً نقدية من مختلف فلاسفة العقل. فقد لاحظ نورمان مالكولم، على وجه الخصوص، أن هذا الشكل من التماهي ليس مقنعاً إجمالاً لأن الكوكب الذي، بغض النظر عن الحسبانات الأخرى، هو نجمة الصبح ونجمة المساء، ليس نجمة الصبح في اللحظة نفسها التي يكون فيها نجمة المساء (مالكولم، لدى بورست ١٩٧٩، ص. ١٧٣). **فالتسميتان** designata إذاً متباينتان بشكل ملحوظ من وجهة نظر زمنية.

لكن ما يهم في هذا السياق ليس الانتقادات القوية لموقف فريغه بقدر ما هو حقيقة أن التفسيرات المختلفة لنظريته تتعايش ضمن دائرة الـ MBP. بعض هذه التفسيرات تكون مجارية «للمذهب» ومع ذلك فهي منفتحة و «متحررة» إبستمولوجيًا في الوقت ذاته. لقد جادل بيتر هربست Peter Herbst، على سبيل المثال، بأن تماهي العقل - الجسد يعني، في الجوهر، أنه يوجد تعبيران (أو بالأحرى كونان لغويان: سايكولوجي وفيزيولوجي) من الواضح أنهما - ويظلان - **اثنان**، مع معانيهما وخصائصهما الخاصة بهما، من ناحية أولى. ومن ناحية أخرى، إنهما يدلان على، أو يمكن الدلالة عليهما، بالتسمية designatum نفسها. (هربست لدى برسلي ١٩٦٧، ص. ص. ٤٨-٤٩) إن ميزة هذا التصور هو أن هذا المعنى لـ **التماهي** لا يقتضي ضمنًا، بأي شكل من الأشكال، **اختزالاً** للعقل إلى الجسد. في الواقع، إن كل واحد من التعبيرين يمتلك اتساقه الدلالي والمنطقي والمعرفي، بحيث أنه لن يكون من الممكن التفكير باختزال واحد إلى الآخر (سواء من خلال **الترجمة** أو حتى، بشكل أسوأ، من خلال **الإزالة**). إن مقاربة من هذا النوع تجعل من الممكن تفسير التماهي بالطريقة البراغماتية والاصطلاحية والسياقية المشار إليها سابقًا(بولتن ١٩٧٣).

ومع ذلك، إن غالبية منظري التماهي التقليديين يميلون إلى قراءة فريغه في ضوء مختلف تمامًا. في الواقع، إن معظمهم- والنقطة تستحق تسليط الضوء عليها - يؤكدون على وجود تعبيرين، **لغتين** وكونين دلاليين - معرفيين، بل بالأحرى على وجود **مدلول واحد يوحدهما**، بمعنى من المعاني. إن هذا التغيير في الانتباه يحمل معه تبعتين هامتين: a) إن «بؤرة» المماهاة تقع بالكامل في الـ «موضوع»؛ b)إن اللغتين (السايكولوجية والفيزيولوجية) يتم تقييمهما ليس على أساس ما يمكن أن تقولاه وتقدماه، بلغة صفاتهما المميزة، بل فقط بالعلاقة بـ «الموضوع». وبما أن «لموضوع» قد تم تفسيره بشكل مسبق جسديًا، فهذا يستتبع أن اللغة الفيزيولوجية ذات امتيازعلى اللغة السايكولوجية. في الحقيقة، إن **المماهاة**، في معظمها، تعد بشكل لا مفر منه **اختزالاً** /**ترجمة** أو **اختزالاً**/ **إزالة**، لنظام **لغوي** لصالح الآخر.

وفقًا لبعض فلاسفة العقل، فإن المشاكل التي تنشأ عن هذا الاختلال خطيرة إلى حد ما. أما الأكثر خطورة حتى، فهو أن التشديد على الموضوع، المتحد مع **الواقعية** الراديكالية و**الفيزيولوجيانية** الراديكالية بالقدر نفسه لكثير من منظري التماهي غالبًا ما يؤدي إلى تفسير **أنطولوجي** للتماهي: تفسير لا ينحو إلى مماهاة designatum واحد بـ designatum آخر، بقدر ما ينحو إلى مماهاة (صراحة أو ضمنًا) واقع بواقع آخر. باختصار، إن الواقع «العقلي» (مهما يكن هذا «الواقع») - هو من الناحية الأنطولوجية الواقع الجسدي، إن الاستنتاج المتكرر (الواضح نوعًا ما نظرًا لنقطة الافتراق) هو أن الكون اللغوي الذي «يحكي» عن «العقلي» هو - بالتالي - قابل للاختزال إلى الكون اللغوي الذي «يحكي عن» الجسدي.

التماهي «المطلق» وقانون لايبنيتز Leibniz

تنشأ كل المشاكل من التفسير الموضوعاني والواقعي لفعل المماهاة. وكما رأينا في مكان آخر، حتى المقاربة المفاهيمية اللغوية لعلاقة العقل - الجسد - التي توجد بالتأكيد في نظرية التماهي لا يمكنها بحد ذاتها أن تتغلب على صعوبات معينة. إذا قلت أنه ليس « M يساوي P» (حيث M و P هما حالتان أو حدثان واقعيان)، بل إن «M» يساوي «P» (حيث إن «M» و«P» هما تعبيران لغويان) فيجب أن أكون قادرًا على استحضار محاكاة قوية من أجل إثبات يُعوّل عليه لمثل هذا الإعلان الراديكالي للتماهي. «ما الذي يمكن أن يكون المقصود» - يسأل سي. هـ - . وايتلي Whiteley على حق «بالقول أن A مماه بـB، أو أن كل A هو متماه بـB ما، **عندما** يكون A وB وصفين لا مترادفين؟» (وايتلي ١٩٧٠، ص. ١٩٥، التشديد من المؤلف). إن السؤال الحاسم، إذن، هو ليس ما إذا كان علينا أن نختار المنظور الواقعي كنقيض للمنظور اللغوي، بل ما إذا كان من الممكن تأسيس وتبرير فعل المماهاة بالطريقة الشاملة التي قدمتها غالبية منظري التماهي التقليديين.

من الضروري فهم ما الذي يعنيه حقًّا تماهٍ مثل M يساوي p (أو «M» يساوي «P»)، أو ما ينبغي أن يعنيه. إن كثيراً من منظري التماهي بالإضافة إلى كثير من خصومهم - قد أثبتوا بشكل أكيد أن الشروط من أجل وجود مثل هذا التماهي هي التي يمليها ما يدعى باسم قانون لايبنيتز Leibniz. إن لايبنيتز تحديداً لم يَصُغْ بشكل فعلي قانونًا للتماهي. ولما كان منكبًا على البرهان على أن مبدأ التفرد principium individuation يعمل في الواقع الطبيعي، فقد حدد ببساطة الشروط التي يكون بموجبها كيانان (منفردان) **ليسا** متماهيين. إن المبدأ الشهير لتماهي اللا متميزات indiscernibles يعلن أنه «في الطبيعة لا يوجد أبداً كائنان متشابهان تمامًا ليس بالإمكان أن نجد فيهما اختلافًا» (monadologia) مع ذلك، يمكن الاستدلال على مايدعى بالقانون من إعادة الصياغة الصحيحة لمبدأ اللامتميزات هذا[1]: يكون كيانان متماهيين عندما لا يكون هناك اختلاف، داخلي أو خارجي، بينهما. كتب لايبنيتز نفسه أن «A تكون مماهية لـ B» عندما يكون بالإمكان «استبدال» A بـ B بكل المعاني «بدون تغيير الحقيقة» (Ricerche generali sull analisi delle nozioni e delle verita). مع ذلك، يبدو أن إمكانية التعويض المتبادل هذه تقتضي ضمنًا وجود تماهٍ **مطلق** بين المصطلحين قيد الدراسة، المعنى الضمني لذلك هو أنه ليست معظم، بل كافة خواص الكيان A، المرشح للتماهي بالكيان B، هي نفس خواص الكيان B.

لقد تمت الإشارة بشكل منصف إلى أن قانون لايبنيتز، المفسّر بهذه الطريقة، لا يمكن أن يشكل سوى قاعدة مثالية، على الأقل عندما يطبق ضمن عالم الخبرة التجريبية. لقد أظهر دانييل دينيت D.Dennett بشكل خاص، أنه لا يمكن استخدامه حرفيًا في التماهيات النفس - جسدية. (دينيت ١٩٧٨، ص ص. ٢٥٢-٢٥٣). ولكن حتى بالاعتراف بهذا التحديد، وحتى لو كان قانون لايبنيتز لا يمكنه أن يفيد كإطار مرجعي إلزامي، فإن كثيراً من الباحثين لا زالوا مقتنعين بأن التماهي الجدير بهذا الإسم يجب أن يكون «شديداً». وهنا تبرز المشكلة. في وقت

(١) حول هذه المسألة انظر د. كاليش ور. مونتاغيو، التقنيات المنطقية للتبرير الشكلي، نيويورك، هاركورت، ١٩٦٤، ص. ٢٢٣.

مبكـر يعـود إلى عـام ١٩٦٠ جادل كوايـن بأنه «إذا عدّ التماهي شـديداً كالعلاقة التي يحملها كل كيان لذاته فقط، فإن [المرء] يكون متردداً، في رؤية ما هو **علاقي** relational حـوله وكـيف يختلف عن صـفة الوجـود المحـضـة» (Quine 1960, p.116). إن إيلي هيرش، الذي يـردد صدى كواين، قال أيضًا أنه من المشكوك به إلى حد كبير ما إذا كان التماهي الشديد بالإمكان تعريفه (وممارسته) بطريقة مفيدة (Hirsch, 1982, p.59). برغم هذه التحذيرات فإن مجموعة كاملة من الباحثين قد أكدت إمكانية، وحتى ضرورة، الاحتفاظ بتصور للتماهي لا يكون ضعيفًا أو «متحرراً» (انظر مثلاً، M. E. Levin 1979,pp. 316 ff). لقـد دُعـمت هذه الفرضية بتفويض خاص من قبل عالم المنطق ساول كريبك saul Kripke – وبنتائج بعيدة المدى.

إذا كان التماهي تماهيًا، يجادل كريبك، فيجب أن يُفهم بالمعنى الممُكن الأكثر إلزامًا. فهو ليس فقط لا يمكن اختزاله إلى شيء ما آخر (أي إلى مجرد تماثل)، بل إنه لا يمكن تفسيره حتى بشكل احتمالي، إن التماهي يجب أن يكون صحيحًا في كل الأوضاع الممكنة وفي كل العوالم الممكنة. إنه لا يعترف بالاستثناءات (كريبك ١٩٨٠). منذ سنوات لخص ريتشـارد رورتي الوضع المزعج الذي وجـدت نظرية التماهي نفسها فيه بناءً على مقدمات معينة تلخيصاً بليغًا بالمصطلحات التالية: إذا كانت هذه النظرية «شديدة» أكثر مما ينبغي فإنها عديمة الفائدة بالضرورة، وإذا كانت ضعيفة أكثر مما ينبغي فإنها ليست كما تبدو (رورتي ١٩٨٢ a).

التماهي السايكو - جسدي
والتعريف المسبق لـ M وP

إن المصاعب المتأصلة في التصور «الشديد» للتماهي، كما يستخدم من قبل بعض منظري التماهي التقليديين، يصبح حتى أكثر وضوحًا عندما يأخذ المرء بالحسبان الـ denotata التي يفترض أن يُطبق هذا التماهي عليها في الـ MBP. بهذا

الخصوص، مما تجدر الإشارة إليه، كما لاحظ توماس ناغل، أن تماهي المصطلحين أو المفهومين المتجانسين نسبياً، الذين يكون مدلولاهما وإجراء التحقق منهما معروفين (حالة المصطلحات الفيزيائية) هو شيء، وتماهي مصطلحين أو مفهومين تكون قابليتهما للمقارنة مشكوكاً فيها بحيث تصبح بحد ذاتها الـdemonstrandum، هو شيء آخر. إن الصعوبة تتزايد أكثر بفعل حقيقة أن وجود وإمكانية تمييز recognizability أحد المصطلحين-العقلي - هما على قدر المساواة من الإشكالية. (ناغل ١٩٧٤، لدى ناغل ١٩٧٩، ص١٧٧).

لقد أشار كثير من فلاسفة العقل إلى المشاكل التي يخلفها تغاير العقل والجسد هذا بالنسبة لنظرية التماهي. أما الفلاسفة الآخرون فقد عبّروا عن شكوك جديّة حيال مسألة أكثر تعقيداً حتى: إنها المفهوم الغامض للعقلي في النظرية نفسها. بعد كل ذلك، كيف يمكن للمرء أن يقوم باستقصاء تجريبي صحيح على التماهي المحتمل بين العقل والجسد بدون تعريف واضح للعقل؟ وحتى الوضوح الأكبر لا يمكنه إلا بصعوبة أن يبدد كل الشكوك إذا كان متصلاً بتفسير غير مقنع للعقلي. بهذا المنحى، فقد اشتكى النقاد من أن بعض مؤيدي التماهي يفترضون منذ البداية، بدون حجج كافية - مفهوماً للعقلِ «مُفَعْلَناً» factualized وجسدياً خفياً. ولكن هل ذاك العقل هو فعلاً عقل؟ تعليقاً على هذا الاتجاه، لاحظ جوزف مارغوليس أن الأحداث العقلية تحديداً غالباً ما يتم خلطها بنواقلها vehicles وحواملها العضوية. إن الفزع الذي يصيبني من كابوس، على سبيل المثال، ينبع على الأقل جزئياً، من مصادر نفسية - وجودية (وليس جسدية) بالرغم من إنه يتطلب أيضاً شروطاً عصبية - دماغية معينة (Margulis, 1978, pp.34-5). لذلك، فإن الفهم الصحيح للظاهرات العقلية يتطلب فهم الجانب الخاص نسبياً من هذه الظاهرات، المكون من الوظائف و«المضامين» التي ننسبها إلى الظاهرات العقلية نفسها كما توحي خبرتنا، وذلك بشكل مستقل عن مماهاتها الممكنة اللاحقة ببعض العمليات الجسدية. إن موقف بيتر هربست القوي يميل إلى الاتجاه نفسه: «أنا، نفسي، أعتقد أن الخبرات، وخاصة الأفكار، لا يمكن الرجوع إليها بشكل تماهيوي سوى بالرجوع إلى

مضمونها ولا إلى الرغبات والطموحات والآمال. . . والمخاوف والتوقعات، سوى بلغة **موضوعاتها** (هربست ١٩٦٧ص. ٦٤، التشديد من المؤلف). بالطبع، إن هذه «المضامين» و«موضوعاتها» لا تنتمي مباشرة إلى الكون الفيزيولوجي. هذا هو أحد الأسباب في أن بوتنام Putman كتب ذات مرة أن جزءاً جوهريًّا من علم النفس لا ينتمي إلى العلوم الطبيعية - الحيوية بقدر ما ينتمي إلى الفروع المعرفية التي تدرس الظاهرات السوسيو - ثقافية و«تأثيراتها في السلوك الفردي» (Putnam, p.164).

لقد تكلمنا عن الحاجة إلى تعريف صحيح للعقلي كشرط مسبق من أجل المماهاة الممكنة للعقلي والجسدي. إننا نسارع إلى القول أنه بالإضافة إلى كون هذا التعريف غير صحيح فينبغي أن يكون **مستقلاً** عن تعريف الجسدي. إن هذا المطلب السامي ليس بأقل أهمية من الأول. في الواقع، كيف يمكنني أن أتقدم باتجاه مماهاة (ممكنة) بين القطب M والقطب B إذا لم أكن قد وصفت القطب M **بشكل مستقل**؟ هذا السؤال حاسم بشكل واضح بالنسبة لمشكلة التماهي، ولم يفلت من اهتمام الباحثين. إن فكرة توماس ناغل عن «**إمكانية العزو المستقلة**»، المشروحة في مقالة شهيرة حول الجسدانية، تمثل مساهمة هامة في هذا الاتجاه. يجادل ناغل بأن صفات معينة **للمدلول** المعقد لا تكون بالضرورة قابلة للإرجاع إلى مكوناتها الأولية (أو إلى متلازمات أخرى) وبالتالي يجب أن «تُعزى»، على الأقل في مقاربة أولى، إلى المدلول ذاته. لن يتقرر إلا في الطور الثاني إذاً وكيف يمكن أيضاً عزو هذه الصفات إلى المكونات (أو إلى «المتلازمات» الأخرى) لذاك المدلول (ناغل ١٩٦٥، لدى رونتال ١٩٧١، ص. ١٠٣). وفقاً لذلك، يمكن تفسير العقلي على أنه المدلول بالنسبة لمجموعة من الخواص «القابلة للعزو بشكل مستقل»، تاركين إلى طور لاحق في التحليل والقرار المتعلق بما إذا كان بالإمكان رد هذه الخواص إلى مكونات مختلفة ظاهريًّا للعقلي.

إن هذه الحاجة إلى تعريف مسبق مستقل للعقلي، كما أوجزها ناغل بشكل غير مباشر، تلقى تبنّياً أكثر صراحة من قبل غروفر ماكسويل Grover Maxwell. يعتقد ماكسويل أنه إذا كانت نظرية التماهي تميل إلى الدفاع بشكل كفوء عن أهدافها

النهائية فيجب عليها أن تعدل بعض مواقفها المبدئية - بدءاً بموقفها إزاء العقلي نفسه. يجب عليها، على وجه الخصوص، أن تعترف بوجود طائفتين متميزتين من الظاهرات (الظاهرات الجسدية والظاهرات العقلية) حيث إن كل واحدة منهما تمتلك بعض «الخاصيات الجوهرية». يجب عليها، إذاً أن تصف طائفة من الظاهرات العقلية (الأحداث والحالات) باستخدام الإجراءات المعرفية في مقابل الإجراءات الجسدية نظراً لأن هذه الأخيرة ليست دائمًا ملائمة من أجل تمييز خاصيات معينة للعقلي (يمكننا من الناحية الجسدية أن نفتح الدماغ دون أن نكون قادرين على «الاقتراب أكثر من رؤية إحساسات الألم والفرح والحزن... وهلم جرا»، (Maxwell 1976 a, p. 319). عند هذه النقطة فقط سيكون من الممكن تقرير ما إذا وإلى أي حد تكون عناصر فئتين قابلة للتماهي تجريبيًّا (Maxwell 1978,pp.395 ff). إن هذه المناقشة تكتسي أهمية خاصة نظراً لأن ماكسويل يدافع صراحة عن مفهوم تماهيوي جسداني - وإن يكن «نقديًّا» ومحدثًا - لـ MBP.

كما يمكن أن نتوقع، فإن ملاحظات ومطالب مشابهة قد تم تقديمها بقوة من قبل معارضي نظرية التماهي. يؤكد هربست، على وجه الخصوص، من ناحية أولى، على الحاجة إلى توصيف مستقل نسبيًّا للعقلي، ومن ناحية أخرى على الاشتراط المتمثل في أن هذا التوصيف ينتج عن إجراءات مستقلة قدر الإمكان عن تلك الإجراءات المستخدمة للتحليل الجسدي. في الحقيقة، سيكون من الخطأ تعريف العقل باتباع إجراءات مشابهة لتلك المستخدمة في العلوم الفيزيائية، نظراً لأن المراد إثباته، خلافًا لذلك، في مسار الاستقصاء سوف يسلم به بشكل ضمني فعلاً منذ البداية. وهذا يقتضي، إذًا، أن العقلي يجب أن يعرَّف سلفًا juxta sua principia (Herbst 1997,pp.75ff).

ولكن هل من الممكن حقًّا أن نعرف العقل بشكلٍ تمهيدي وبشكل مستقل عن الـ«المدلولات» والمبادئ «الأخرى» (الفيزيائية، مثلاً)؟ إن بعض الباحثين، مثل ماكس دويتشر، لم يكتموا حيرتهم. بالنسبة لدويتشر، إن محاولة استيفاء هذا المطلب سوف تخاطر بمواجهة بعض التناقضات الخداعة. في الحقيقة. إذا وصف

الكائن البشري حالته العقلية كما يحسها، «وقبل أن تحدد ماهيتها الجسدانية كحالة دماغية»، عندئذ، فإن «تلك الحالة يجب السماح لها بأن تمتلك الخاصيات التي يتم بها تحديد ماهية الذات»، ستكون تلك الخاصيات في أقصى الاحتمالات فريدة من نوعها ومتميزة. ولكن إذا كانت متميزة حقًّا، فكيف لي أن أبرهن لاحقًا أنها **متماهية** بشيء ما آخر؟ (دويتشر ١٩٦٧، ص. ٧٠) إن الاعتراض المرفوع من قبل «منظّر التماهيوية الجديدة» جيغوون كيم Jeagwon Kim، الذي سوف نعود إليه، مشابه في كثير من الجوانب: «إذا عرّفنا «الحدث العقلي» بخاصية معينة. . . ومن ثم عرفنا «الحدث الجسدي» كما تفتقر إليه تلك الأحداث، أو بالعكس، إذا عرفنا «الحدث الجسدي» بخاصية معينة. . . و«الحدث العقلي» كما تفتقر إليه تلك الأحداث، عندئذ فإن مماهاة العقلي بالجسدي تصبح ميؤسًا منها» ((Kim, 1972a, pp. 323-4).

التماهي بين الخواص العقلية والجسدية وعدم تماثل M - B[*] (العقل – الجسد)

ينبغي عدم التغاضي عن أنه قد حدث لدى دويتشر وكيم نوع من التغير المفاهيمي. إن دويتشر، بشكل خاص، لم يعد يتحدث عن العقلي بل عن «خاصيات عقلية». الفرق مهم لأنه يدل على انتقال في النقاش وانتقال مستوى **الكيانات** إلى مستوى **الخاصيات**. سوف نعود إلى دلالة تطبيقات هذا التغير في الوقت المناسب. إن ما يهمنا هنا هو ما إذا كان يحل المشاكل المتعلقة بالمماهاة «الشديدة» للعقلي بالجسدي.

(*) نذكر هنا بأن M ترمز إلى العقلي (Mental) و إلى الجسدي (bodily).

إن الجواب لايبدو أنه بالإيجاب، ففي العشرينات تمامًا كان تشارلز برود Broad قد أشار إلى أنه من المستحيل مماهاة خواص الكيانات الجسدية بخواص الكيانات العقلية: [بخصوص الحركة الجزيئية، من المنطقي تمامًا أن نثير السؤال: «هل هي سريعة أم بطيئة، مستقيمة أم دائرية... وهلم جرا؟» بخصوص إدراك البقعة الحمراء من التفاحة أن نسأل ما إذا كان إدراكًا سريعًا أم بطيئًا، إدراكًا مستقيمًا أم دائريًّا... وهلم جرا. وبالعكس، من المنطقي أن نسأل عن إدراك بقعة حمراء ما إذا كان إدراكًا واضحًا أم مشوشًا؛ ولكن من الهراء أن نسأل عن الحركة الجزيئية ما إذا كانت حركة واضحة أم مشوشة (Broad 1925,pp.622-3)].

بعد حوالي أربعين عامًا أُرغم جيمس كورنمان James Cornman على تكرار ملاحظة برود كلمة كلمة تقريبًا: [يمكننا أن نتحدث عن الآلام الشديدة أو التي لا تطاق أو المنغصة أو الخانقة وعن صور تلوية صفراء قاتمة أو باهتة أو دائرية. وعن معتقدات دوغمائية أو كاذبة أو عميقة أو لا واعية. ومن ناحية أخرى يمكننا أيضًا أن نناقش علنًا العمليات الجسدية المحددة مكانيًّا، السريعة، غير المعكوسة. لذلك فإذا كانت نظرية التماهي صحيحة، يبدو أنه ينبغي علينا في بعض الأحيان أن نكون قادرين على القول بصدق إن العمليات الجسدية كعمليات دماغية تكون قاتمة أو باهتة أو منغصة أو مزيفة، وأن ظاهرات عقلية مثل الصور التلوية تكون قابلة للملاحظة علنًا أو جسدية أو متوضعة مكانيًّا أو سريعة (cornman 1962 in Borst 1979,p.127)] لقد قلنا إن كورنمان قد أرغم على اتخاذ موقف معين. في أوائل الستينات، في الحقيقة، فإن كثيراً من مؤيدي نظرية التماهي قد أيدوا التماهي «الشديد» بين الخاصيات العقلية والجسدية، مما أدى بشكل حتمي إلى النتيجة التي صاغها كورنمان في الفقرة المذكورة أعلاه. والأكثر من ذلك، في موازاة فكرة التماهي «الشديد»، فإن موقفًا آخر، يقوم على صورة الخاصيات قد حظي بتأييد موازٍ: إنه موقف «الاستبدالوية» substitutionism. لقد زعم ريتشارد رورتي، على سبيل المثال، أن الخاصيات العقلية يمكن أن تنطبق

بشكل جيد تمامًا على الخاصيات العصبولوجية الملازمة إلى درجة أن «المصطلحات الدالة على هذه الخاصيات سوف تضطلع بأدوار هذه المصطلحات الأخيرة تمامًا مثلما «أن تنبيه ألياف المخ يضطلع بدور الألم» (Rorty 1970 a,p.224). إن الردود على هذا النوع من المواقف قد جاءت من التوجهات النظرية الأكثر اختلافًا. فقد سأل سيلارز Sellars، على سبيل المثال، «كيف يمكن للخاصية التي تقع في الفراغ المنطقي للحالات العصبو - فيزيولوجية أن تكون متماهية بخاصية ليست كذلك؟» (Sellars 1965,pp.443-4) إن بورست Borst قدكرر أساسًا الحجة التي تقدم بها برود وكورنمان. يمكننا القول إن «المعتقدات صادقة، كاذبة، أو موثوقة أو عبثية؛ وإن الصور التلوية صفراء أو خضراء أو قشية اللون، ولكن ليس هناك سيرورة دماغية يمكن القول عنها بشكل عقلاني أنها أيًّا من هذه الأشياء» (Borst 1979,p.26).

من الأسئلة العدة الأخرى المثارة في السجال حول التماهي النفس - جسدي سوف نذكر سؤالاً آخر: وهو ما يمكن أن نطلق عليه «عقدة التناظر» symmetry Knot. إن التفسير الأكثر إشراقًا للمشكلة إنما يتمثل في مقالة بورست التمهيدية لمجموعته التقليدية من القراءات حول نظرية التماهي. لو كان التماهي بين M و B دقيقًا بشكل حقيقي يجادل بورست، عندئذ فمن غير الواضح لماذا يتعين تفسيره، لنقل، في اتجاه **واحد** فقط: في اتجاه يماهي حالات وأحداث M بحالات وأحداث B. ويسأل: لماذا لايكون العكس هو الصحيح أيضًا؟ بعبارة أخرى، إذا كان M=B فلماذا ليس B=M أيضًا؟ (Borst 1979,p.21). إن إحدى الإجابات الأكثر تعبيراً على سؤال بورست من المحتمل أنها تلك التي تقدم بها ريتشارد ج. برنشتاين R.J.Bernstein في مجموعة مشهورة أخرى من مقالات حول علاقة العقل - الجسد. بالنسبة لبرنشتاين، فإن الاعتراف بتماهٍ تناظري كما يبدو صحيحًا من وجهة نظر شكلية يعني الاعتراف بحل ممكن لـ MBP ليس فقط بالمصطلحات المادية (M يساوي B) بل كذلك بالمصطلحات العقلانية (B يساوي M): مصطلحات لا يمكن قبولها من قبل منظري التماهي التقليديين. (Bernstein 1968, in Rosenthal. 1971).

إن برنشتاين على حق تمامًا. يمكن فقط أن نضيف أنه إذا كان منظرو التماهي يرفضون مثل هذه الإمكانية مسبقًا apriori ليس فقط بسبب تضمينات معينة (مثالية ... إلخ) لعبارة «B يساوي M» بل أيضًا لأنهم يدافعون عن تفسير لـ M يخضعه للمبادئ المعرفية لعلم **محدد** (كالفيزياء بمعناها الأوسع). وفقًا لذلك، وكما تمت الإشارة إليه في بداية الفقرة السابقة، فإن هدفهم الأكثر إلحاحًا ليس أن يبرهنوا أولاً وقبل كل شيء على تماهي بل أن **يُمدّيوا** materialize و**يجسدنوا** M. ولقد رأينا لتونا أن هذه الأولوية يمكن أن تفسر جزئيًّا لماذا لم ينقبوا دائمًا بشكل عميق جداً في المشاكل المتعلقة بمفهوم التماهي.

سواء كانت هذه الفرضية صحيحة أم لا فهناك شيء واحد مؤكد: وهو أن التماهي - كما عالجه منظروا التماهي التقليديون - يبدو أنه قد خلق من المشاكل أكثر مما حل.

الفصل الرابع

علم النفس كخيمياء*
إزالة العقلي في «نظرية الزوال»

«نظرية الزوال» وانتقادات نظرية التماهي

إن ظهور تصور جديد لـ MBP في الستينات يعرف باسم «المادية الإزالية» eliminative materialism أو «نظرية الزوال» the Disppearance theory (التي سنرمز لها اختصاراً DT) إنما يعزى جزئيًّا إلى المصاعب المتأصلة في نظرية التماهي التي نوقشت في الفصل السابق. بالرغم من أن DT لم تجذب عدداً كبيراً من الأتباع فإنها تتمتع باحترام ملحوظ بين دارسي المشكلة التي تهمنا: وهذا يعود بشكل رئيس إلى تأثير بعض حججها الرائعة بشكل لا يمكن إنكاره وإلى شهرة مؤيديها الأساسيين: فايرابند وريتشارد رورتي.

تمتلك DT أقوى جاذبية لها ضمن مجموعة محددة من فلاسفة العقل: إنهم مؤيدوا الحل المادي، الجسداني والاختزالي لـ MBP. في الحقيقة، إن المقاربة التي

---

* الخيمياء Alchemy: هي الكيمياء القديمة التي كانت غايتها تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب واكتشاف علاج كلي للمرض ووسيلة لإطالة الحياة إلى ما لا نهاية. وتوسعاً: تحويل شيء مبتذل إلى شيء نفيس أو القدرة على ذلك. (المورد).

أوجزها رورتي وفايرابند موجهة في هذا الاتجاه تحديداً. إذ يؤمن فايرابند، على وجه الخصوص، برؤية مادية راديكالية ليس فقط للعقلي بل أيضاً للإنسان عموماً: «إن الكيانات الوحيدة الموجودة في العالم»، يكتب فايرابند في مقالته الهامة [المادية ومشكلة العقل - الجسد]، «هي الذرات ومجاميع الذرات» (in Borst 1979, p.142). ويختتم المقالة بالتصريح الحاسم القائل بأنه «لا يوجد مبرر واحد للتخلي عن محاولة إعطاء وصف فيزيولوجي محض للكائنات البشرية» (ibid, p.150).

إذا كان هذا هو منظور الـDT، فكيف يختلف عن منظور نظرية التماهي التقليدية؟ إن الجواب الأكثر مباشرة هو أن DT لا تقترح **مماهاة** العقلي بالجسدي، بل **إزالته** elimination (من هنا كان مصطلح «المادية الإزالية»). في المقام الثاني، تقترح DT حل أو تجنب بعض الصعوبات المتأصلة في نظرية التماهي. وهذا واضح بشكل خاص لدى رورتي، الذي يبدو، بطريقة مختلفة، أنه الصوت الأكثر موثوقية للنظرية الجديدة لعلاقة العقل - الجسد. (لهذا السبب سوف نشير إلى مواقفه أكثر من مواقف فايرابند المختلفة في بعض الجوانب والأقل صلة بنقاشاتنا). لقد سبق التطرق إلى بعض انتقادات رورتي لنظرية التماهي، وكان الانتقاد الرئيس هو أنها تقترح تصوراً للتماهي هو إما قوي أكثر مما ينبغي (ولذلك فهو غير قابل للبرهان أو عقيم من الناحية التجريبية) أو أنه ضعيف أكثر مما ينبغي (لذلك يقترب من الابتذال). مما يقبل الجدل أن تعليقاته الأكثر راديكالية موجهة ضد الشكل القوي أو «الشديد» من نظرية التماهي. يشير رورتي إلى أن هذا النوع من التماهي يقتضي ضمناً، من بين أشياء أخرى، أن عمليات الدماغ يمكن أن تكون **زائفة** false، وإن الظاهرات العقلية يمكن أن «**تقع في الفراغ**»؛ وكلا الافتراضين عبثيان بشكل جلي (Rorty, in Borst, 1979, FF 188.PP) لكن انتقاد رورتي الأساسي لنظرية التماهي التقليدية هو شيء آخر. لدى دراسة الـMBP (وبشكل عام أكثر، كل مجال من مجالات المعرفة) لايمكننا ولا ينبغي أن نتحدث أنطولوجيًّا عن **الكيانات** entities بالمعنى الواقعي للكلمة. في الحقيقة، إن العقل ليس **شيئًا** ما يمكن مماهاته

بشيء ما آخر. في الواقع، إن العقلي، مثل الجسدي، هو مجرد **تعبير** expression محدد، إنه **عالم لغوي ومفاهيمي محدد**. إن سمارت قد اتخذ موقفاً قريباً من هذا القبيل عندما اقترح إمكانية «ترجمة» عامة للجمل السايكولوجية إلى لغة «حيادية الموضوع» topic-neutral. لكن رورتي سرعان ما رفض صيغة سمارت «**الترجموية**» translationist للتماهي: «ترى صيغة الزوال أنه ليس من الضروري إظهار أنه يمكن إعطاء الترجمة المناسبة (إلى لغة «حيادية الموضوع») لحديثنا حول الإحساسات بقدر ماهو ليس ضرورياً أن نظهر أن البيانات حول كميات السيال الحراري* عندما تفهم بشكل صحيح، يمكن عدّها بيانات «حيادية الموضوع» (ibid,pp.189-90).

إن المقاربة «اللغوية» (الألسنية) linguistic التي يستخدمها رورتي هي ضرورية للفرضية الرئيسة التي تشكل الأساس لـ DT. باختصار إن هذه الفرضية يمكن أن تسير على النحو التالي: «إن بعض البيانات التي تحتوي على إشارات إلى denotata معينة يمكن ويجب **إزالتها** ببساطة تحت شروط معينة. وهو ما يحدث إذا وعندما يثبت العلم أن المستلزمات الأساسية والأهداف المعرفية التي بررت استخدام تلك البيانات قد بُرهن على إنها **زائفة** وممكنة التحقيق، على التوالي، بطريقة مختلفة (طريقة **صحيحة**) لمجموعة أخرى من البيانات، إذا **وعندما**، هكذا قيل. في الحقيقة، ليس هدف رورتي هو الإنكار المطلق - أي بمعزل عن الظروف التاريخية- لشرعية بيانات معينة: لقد كان من الممكن بسهولة، حتى لمدّة طويلة من الزمن، أن تكون لهذه البيانات - ومعها إشاراتها إلى ظاهرات معينة - معقولية (ظاهرية) ومعنى. ولكن مع تقدم المعرفة البشرية، يمكننا في بعض الأحيان أن نبرهن أن تلك الظاهرات **لاتوجد** حرفيًّا تمامًا. عند هذه النقطة يمكن ويجب الرد على الأهداف التي خدمتها إشارتنا (إحالتنا) إلى هذه الظاهرات بتعابير مفاهيمية ولغوية جديدة تدل على ظاهرات جديدة، denotata جديدة.

---

* السيال الحراري Calorific Fluid شكل مفترض من أشكال المادة كان القدماء يعزون إليه ظاهرة الحرارة (المورد).

إن أحد أمثلة رورتي المفضلة هو حالة السيال الحراري. فكما هو معروف جيداً، بقي هذا المفهوم قيد الاستخدام لمدّة طويلة نسبيًا، ومما لا شك فيه أنه كان يرضي حاجات معرفية معينة. مع ذلك في نهاية القرن الثامن عشر، تبين أنه لم يكن ينطبق بشكل فعلي مع أي **مدلول** referent تجريبي أو ظاهرة. فيما بعد، أصبح من الممكن الإجابة على السؤال، الذي كانت الإجابة عليه حتى ذلك الوقت تتم بفكرة السيال الحراري، بمفهوم «متوسط الطاقة الحركية للجزيئات» الجديد (ibid, p.189). عند هذه النقطة، يقول رورتي، يجب أن نستنتج أن السيال الحراري لا يوجد وأن النظرية و«التفسير» القائمين على هذا الأساس هما حرفيًا فارغان. ولنتكلم بشكل عام أكثر، يمكن القول إن «الكيانات اللاموجودة» كالسيال الحراري هي مفاهيم مرتبطة بمذاهب قد تم تجاوزها أو هي في سيرورة التعرض للتجاوز. إن هذه المفاهيم، ليست فقط لم تعد تمتلك الحق في الوجود، بل لا يوجد أيضًا مبرر للاحتفاظ بها بأية طريقة أو بأي شكل. بعيداً عن كونها متماهية على نحو مربك بشكل أقل أو أكثر، بشيء ما مختلف (كما عندما يقول المرء إن «العقل» الذي لا يوجد في الحقيقة، «هو الدماغ»)، فإنها يجب أن تزول ببساطة، أو يجب إزالتها. لا ينبغي الآن أن نقول شيئًا من قبيل «A يساوي B» بل بالأحرى أن شيئًا ما مثل «اليوم ينبغي فقط أن يوجد B ويجب طمس A - حيث أن A هو المدلول وعالم خطابه المقابل الذي بينت الحالة الراهنة للمعرفة أنه لا يوجد.

«إزالة» علم النفس

حتى نقطة معينة، يطور رورتي مفهومه للإزالة بلغة عامة، ثم يطبقه بشكل خاص على قضية العقلي وعلم النفس. لهذا الغرض يقدم زوجًا من التشابهات الجزئية، الأكثر لفتًا للانتباه هو بين العفاريت والإحساسات (ibid, pp.191-3). إذ يجادل رورتي بأنه كان من الممكن أن يحدث (وقد حدث بالفعل ويستمر في

الحدوث) أن تعزو بعض الشعوب البدائية الأمراض إلى تأثير «العفاريت» الشريرة. أما الحضارات الأكثر رقياً فتعرف أن هذه الأمراض ناجمة عن الجراثيم والفيروسات وهلم جرا. إن العفاريت هي مجرد رموز ميثولوجية ولا تخدم أي غرض معرفي. وبذلك يمكن، وفي الواقع يجب، إزالتها، وقد حدث ذلك في الواقع، على الأقل طالما كان ذلك ممكناً. إن الشيء نفسه يمكن أن يحدث للإحساسات من حيث المبدأ. «فالإحساسات» يقول رورتي «يمكن أن تكون بالنسبة للتقدم المستقبلي للفيزيولوجيا النفسية كما هي العفاريت بالنسبة للعلم الحديث. كما نريد الآن أن ننكر وجود العفاريت، كذلك فإن العلم في المستقبل قد يريد إنكار الإحساسات» (ibid,p.172).

إن رورتي يدرك جيداً أن الاعتراض الأول على هذا التشبيه هو أنه في حين يمكن إزالة أشياء **معينة**، فإن الإزالات **الأخرى** تبدو غير معقولة. كيف بوسعنا أن ننكر أو «نخفي» الظاهرات الحسية أو (العقلية)؟ لكن جوابه لا يظهر أي أثر للشك: «إن عبثية القول بأن «لا أحد قد شعر بألم» ليست بأكثر من عبثية القول بأن «لا أحد قد شاهد عفريتاً»». بالطبع إن هذا سوف يصح فقط عندما يكون لدي «جواب ملائم على السؤال: «ما الذي **كنت** أرويه [أي أنقله **حقًا**، من منظور الأحداث القابلة للإثبات علميًّا] عندما قلت أنني أشعر بألم؟» (ibid,p,193). بعبارة أخرى، إن الإزالة الافتراضية التي يشجعها ويتنبأ بها رورتي تعتمد إلى حد كبير على الاكتشافات وتقدم المعرفة العلمية. إن «علم المستقبل» هو الذي سيجيب ذات يوم على السؤال الوارد أعلاه بالقول: «كنت تنقل حدوث «**عملية دماغية معينة**»(ibid) في ذاك اليوم، يكتب رورتي في مقال آخر، كان من الممكن أن يحدث أن الإحساس «قد يفقد دوره الإبلاغي إضافة إلى دوره التفسيري، تمامًا مثلما أن «العفريت» قد فقد كلي الدورين، وأن كلي هذين الدورين كان من الممكن الاضطلاع بهما بالإشارة إلى عمليات الدماغ» (Rorty 1970,in Rosental 1971,p.223).

إن مناقشة رورتي أخاذة بالفعل. فمثلما أن السيال الحراري أو اللاهوب(*) قد تم استبدالهما بمفاهيم أخرى، كذلك توجد كل المبررات للاعتقاد - والأمل - بأن الشيء نفسه سوف يحصل للأحداث العقلية. وإذا كانت الخيمياء قد زالت، فإن علم النفس قد يلاقي المصير ذاته في يوم من الأيام. إننا باتجاه عالم مستقبلي لن يكون فيه من يقول «أنا أتألم» بل بالأحرى «إن ألياف الثائية C-Fibres تحترق» (Rorty, 1965.p.139).

كما قلنا سابقًا، إن رورتي يدرك تمامًا أن بعض «الإزالات» على الأقل تبدو غريبة إلى حد ما وحتى غير مقبولة. إن هذه المشكلة هي التي تقود رورتي إلى التشديد على نقطة حاسمة من التاريخ: اللامقبولية الظاهرة لبعض الإزالات لا تنبع من حقيقة أنها ستكون زائفة، بل إنها ستكون غير عملية إلى حد كبير «(ibid, p,194). دعونا نأخذ مثال الطاولة. يخبرنا العلم أنها مكونة من تجمع من الجزيئات. إذًا فلماذا لا نزيل «الطاولة»؟ بالنسبة لرورتي، «إن الجواب الوحيد الذي سيصمد أمام الامتحان» هو أنه «بالرغم من أننا كان من الممكن من **حيث المبدأ** أن نحذف «الطاولة، فإنه سيكون من غير الملائم بشكل هائل أن نفعل ذلك» (ibid, p,196.italics mine). إن رورتي، باختصار، يقارب المسألة من منظور **براغماتي**. ليس صدفة أنه عند نقاط حاسمة معينة من مناقشته يتقدم بمبدأ **البساطة** ومحك **الملاءمة** وفكرة **الفعالية**. لذلك، عندما يتكلم عن القبائل البدائية يحدس أن إشارتهم إلى العفاريت تمتلك **علة وجود** raison d' être مرتبطة بهدف عملي أو بآخر. وبالرغم من ذلك، تبقى الحقيقة أن التفسيرات العلمية التي تستبعد وجود العفاريت تمتلك فعالية «وبساطة» لا تمتلكهما تفسيرات أخرى، وهذا مبرر رائع للقول إنه لا توجد عفاريت» (ibid,p,192). بشكل مشابه، إن القول بأن «ألياف الثائية تحترق» هو «أبسط» وأسهل من الحديث عن «ألم» غامض وميتافيزيقي.

(*) اللاهوب phlogiston: مادة كيميائية وهمية كان يعتقد قبل اكتشاف الأوكسيجين، أنها مقوم أساسي من مقومات الأجسام الملتهبة. (المورد)

بشكل عام أكثر، يزعم رورتي في مكان آخر أن «المحمولات العقلية» ينبغي أن تزول نظراً للقدرة التفسيرية الممتازة للنظرية العصبولوجية» (Rorty 1970,in Rosental 1961,p.231).

سيكون من المغري أن نتفحص نظرية رورتي بتفصيل أكبر، ولكننا سنحصر أنفسنا هنا بنقطة أخرى فقط. يبدو أن رورتي يحذر الزملاء الإزالويين من أنه كي نزيل العقلي لا يكفي أن نقنع الناس العاديين بتغيير بعض «الممارسات اللغوية» (Rorty, 1970b,p.423). بهذا الخصوص، فقد سبق لرورتي أن كتب أنه مهتم بحق وواجب إزالة لغة واستبدالها بلغة أخرى أكثر صلاحية ومنفعة أكثر مما هو مهتم بالانتصار الحتمي للغة العصبولوجية. في الواقع، بالنسبة له، حتى اللغة الاستبطانية، على الأقل في هذا الوقت، ليست «**لاشرعية**» illegitimate تماماً (Rorty, 1970a, in Rosenenthal, 1971,pp.227 and 234).

في الواقع إن النغمة الكلية لمناقشة رورتي هي أكثر حسماً بكثير مما يبدو من هذه المقتطفات. وهذا جلي في أحد النصوص الأساسية لـ DT، ومقالة [Mind Body Identity, Privacy and Categories](١٩٦٥)، ولكنه من الممكن تمييزه أيضاً في مقالة [In Defense of Eliminative Materialism](١٩٧٠) حيث يعلن المؤلف بشكل مفتوح: «التنبؤات المادية بأن القاموس العصبولوجي سوف ينتصر» مما يجعل القواميس الأخرى تزول تدريجياً (ibid,pp,229-30). في أكثر من مناسبة يزعم رورتي أيضاً أنه من الممكن، ومن الضروري في الواقع، تشجيع الاستخدام المعمم للغة العصبو - فيزيولوجية - وهو ما أسماه فايرابند «materialese»(Robinson). هنا يردد رورتي أصداء الآمال التي عبر عنها فايغل وآخرون بأن أجيال المستقبل سوف تُلقن ذات يوم أن تتكلم ليس «نفسياً - ظاهراتياً» بل «جسدانياً أي، علمياً». إن التلميح إلى فايغل من الصعب أن يكون خروجاً على الموضوع إذا تذكرنا أن مؤلف [«العقلي» و«الجسدي»] كان أيضاً قد قارب المواقف التي كانت إزالوية بطبيعتها.

العلموية والنبوئية في «نظرية الزوال»

مما لايثير الاستغراب أن الطبيعة الراديكالية للفرضيات المقدمة من قبل DT - التي يسميها بوبر Popper بـ «الغريبة» (Popper and Eccles 1977) وروبنسون بـ «الغريبة والمضادة للحدس» (Robinson, 1982, pp.54 ff) وأرمسترونغ بالـ«مشهدية» ولكنها مليئة بالعيوب (Floistad 1983, pp.54 ff) قد أثارت اعتراضات شديدة من كافة الجهات. بما أن تحليل المجموعة الكاملة لهذه الانتقادات سيبعدنا خارج نطاق البحث، فسوف نحصر دراستنا بالأكثر صلة بالموضوع منها فقط.

من وجهة النظر الإبستمولوجية، تتخذ DT موقفًا يمكن تسميته بالعلمي، على الأقل من حيث أن بعض صياغاته تنحو - كما لاحظ ريتشارد برنشتاين - إلى اللغة العقلية بعدّها «لغة المظهر» واللغة العصبولوجية بعدّها «لغة الواقع» (أي اللغة التي تخبرنا كيف تحدث الأشياء فعلاً). هذا يقتضي ضمنًا أن العلم هو «قياس ما هو كائن وليس ما هو ليس كائنًا» وهو بالضبط أحد التعريفات الممكنة للعلموية (Bernstein 1968, in Rosental 1971,p.220) إن الطبيعة العلموية لبعض الـDT تتأكد بالأفضلية الأكيدة المفترضة للغة العلمية بحد ذاتها: تفضيل لا يتبدل بالتصريحات المختلفة دفاعًا عن «شرعية» اللغات الأخرى (كاللغة الاستبطانية). إن تصريحات من هذا النوع، علاوة على ذلك، تبدو ضعيفة بشكل ملحوظ بفعل النزوع الدائم من جانب بعض الإزالويين - كما يشير ويلكرسون نقديًا - نحو مماهاة اللغة العقلية باللغة العلمية tout court(*) (Wilkerson 1974,p.181) ولا يمكن

* بلا زيادة، بالفرنسية في الأصل - (المترجم).

للمرء أن يتجاهل، في هذا السياق، ميل DT القوي نحو الجسدانية: وهو نزوع يبدو أنه يتناقض مع التعددية الظاهرية لبعض مبادئها الإبستمولوجية.

إن الجانبين الآخرين للفرضية الإزالوية اللذين استجرا النقد من دارسي الـMBP يتعلقان بموقف رورتي وآخرين من الحقائق التجريبية وما يمكن تسميتها «مستقبلية» futurism اقتراحهم. بخصوص النقطة الأولى، في حين أنه من الصعب المصادقة (كاملاً) على نقد هوارد روبنسون الجذري لواقعية رورتي المضادة، يمكن للمرء بصعوبة أن يتجنب الاتفاق معه في أنه يوجد - رغم كل ذلك- فرق كبير بين العفريت والطاولة (Robinson, 1982,p.87) و، ينبغي أن نضيف، بين العفريت والإحساس. إن ما يصح بالنسبة لجسم صلب مثل الطاولة أو الرمز الميثولوجي لا يصح بالضرورة من أجل خبرة ظاهراتية أو ذاتية مثل الإحساس. فإزالة العفريت، بمعنى تبديده بسبب عدم وجود ظاهرة قابلة للتحقق تثبت وجوده هي شيء، وإزالة الإحساس شيء آخر تمامًا. في الحقيقة، حتى لو كان ما أشعر به من الممكن أن يكون قابلاً للاختزال إلى شيء ما مختلف»، من وجهة نظر علمية، يبقى صحيحًا على المستوى الاختباري (صحيحًا إبستمولوجيًا) أنني عندما يتولد لديَّ إحساس فإنني أشعر بحالة نفسية معينة - وأن هذا الشعور هو بالضبط ما تريد فلسفة العقل اللاإزالوية أن تحافظ عليه.

ثانيًا، لقد لوحظ غالبًا أن مؤيدي DT يولون اهتمامًا ضئيلاً للحالة الراهنة للمعرفة المتعلقة بالـMBP. فمن ناحية، يبدو أنهم يتغاضون عن الحقيقة التي لا يمكن نكرانها وهي وجود عدد قليل من الأدلة المتوفرة لدعم فرضيات معينة، ومن ناحية أخرى، يميلون إلى وصف وضع لا يمكن أن يوجد إلا في **المستقبل**. إن منظّري الـDT منفتحون على تهمة «**النبؤوية**» Prophetism ذاتها، (أي إطلاق بيانات تعتمد فقط على اكتشافات مستقبلية **ممكنة**) التي رفعها بوبر Popper ضد المادية الجذرية، وزعم رورتي أن «المادية **سوف تنتصر**» وهو مثال واضح على ما رفضه المؤلف المساعد لـ [The Self of its Brain] لكونه «كمبيالة». من وجهة

نظر مختلفة، علاوة على ذلك، يبدو أن الـ DT كلها تستند غالبًا على حجج افتراضية محضة، لا تصح إلا من حيث المبدأ وتقوم على مجرد تعليل نظري أو قياسي، سرعان ما تتجنب الصعوبات المتأصلة في المذهب الإزالوي.

مفهوم الإزالة وتفسيره العقلي

إذا تركنا جانبًا الإبستمولوجيا «النبؤوية» المعتمدة من قبل الإزالويين، فثمَّة نقطة أخرى ينبغي التركيز عليها هنا تُعنى بتصور المعرفة التي تشكل الأساس لـ DT: وهو تصور يبدو أحيانًا تبسيطيًا وأحادي الجانب إلى حد ما. هل صحيح حقًا أن ثمّة نظرية جديدة، أكثر «ملاءمة» مقدَّر لها (وهي هكذا على حق) أن تزيل كل النظريات المنافسة؟

هل صحيح حقًا أن نظرية **معقدة** (ربما حتى أنها **غير دقيقة** جزئيًا) يمكن ويجب استبدالها، بدون المجازفة بالضياع، بنظرية **أبسط**؟ هل بوسعنا فعلاً أن نتأكد من أن هذه النظرية الأبسط (وربما الأكثر دقة) قادرة على إشباع كل احتياجاتنا المعرفية؟ هذه الأسئلة تتطلب أكثر من أجوبة لا مبالية. ففي حين أنه من الصحيح أن نظرية واحدة قد تكون مفضلة على غيرها، فإن ذلك لا يعني بالتأكيد أنها قد امتلكت حقيقة موضوعية، صحيحة **für ewig**(*) ومن أية وجهة نظر ممكنة. ولكن إذا لم يكن بالإمكان أن تكون **ملاءمتها** مطلقة، فكذلك لا يمكن لإزالة النظريات المنافسة أن تكون مطلقة. مما لا شك فيه أنه في بعض الحالات يمكن لنظرية أبسط (أو لنظرية متصلة بشكل أكثر مباشرة بالمبادئ الجسدانية) أن تحل بشكل فعّال محل **نظريات** أخرى. ولكن ما إذا كان هذا الحلول replacement ممكنًا تمامًا إنما يجب تقريره على المستوى التجريبي الضيق ولا يمكن، بأي وسيلة، ضمانه مسبقًا apriori. يجب على المرء أن يضع في ذهنه أيضًا أن «مصالحنا المعرفية» (على حد تعبير هابرماس) لا يتم إرضاؤها بشكل تام دائمًا بمجموعة وحيدة من الأجوبة،

(*) إلى الأبد، بالألمانية في الأصل. (المترجم)

بغض النظر عن كونها دقيقة و«بسيطة». وبالتالي قد نجد أن نظرية جديدة تستجيب بشكل أكثر فعالية لاحتياجات معرفية معينة في حين أنها تبدو أقل إقناعاً لاحتياجات أخرى، يرضيها بشكل أفضل مذهب سابق أو بديل.

إن الفرضية التي تقدمها DT (وبعض المدافعين عن نظرية التماهي) والقائلة بأن اللغة الجسدانية يمكن أن تزيل لغة علم النفس قد قوبلت بالحيرة - وفي بعض الأحيان، بالسخرية من قبل كثير من فلاسفة العقل. «ياله من حل عجيب» يهزأ نورمان مالكولم؛ عجيب، ولكنه، لسوء الحظ، غير عملي إجمالاً، ومن المهم أكثر، إنه خاطئ على المستوى النظري. إن الخطأ (أو بالأحرى، وفقاً لمالكولم، أحد الأخطاء) يتمثل في مماهاة الوظيفة الاتصالية للأحداث اللغوية بطبيعتها وبفعلها الكليين. فاللغة، بالإضافة إلى كونها أداة نقل للمعلومات، هي أيضاً تعبير عن مقاصد ومعتقدات وذكريات وعادات، كلها مرتبطة بشكل حميمي باستخدامات وتقاليد معينة. كما يلاحظ مالكولم، فإن «تعبيراً مجرداً لن يأخذ مكان التعبير المألوف مالم يستخدم بالطريقة نفسها.

ولذلك، فإن «إزالة» قضية معينة من خلال «استبدالها» بأخرى ليست كافية بحد ذاتها لإعادة إنتاج (بالطريقة «الصحيحة» الوحيدة) ما يبدو أنه شيء ما معقد إلى أقصى درجة: وهذا الواقع تعبير لغوي عن سلوك، أو خبرة، ترتبط معظم مظاهره الهامة بمجمل الـ modus essendi و agendi للمتكلم بالإضافة إلى السياق الذي يفعل فيه لغوياً. ليس من الواضح جداً ما الذي سيكون مطلوباً للقيام «بالاستنساخ الصحيح» (الإحلال) قيد البحث. ولكنه بالتأكيد سيكون شيئاً ما غير متنبأ به من قبل البرنامج العام وأساليب الـ DT نظراً لأنه لن يتضمن الإعلان اللغوي ut sic بقدر ما يتضمن أبعاده وافتراضاته السوسيو أنثروبولوجية (Malcolm and Armstrong 1984,pp 98-99).

إن هذه المناقشة لمفهوم الإزالة تعيد إلى الذهن المقارنة بين العفاريت والإحساسات. هل من الممكن فعلاً الاعتقاد بأن هذه الأخيرة يمكن إزالتها بنفس

الطريقة التي أزيلت بها الأولى؟ بشكل أساسي أكثر، هل من الممكن فعلاً الاعتقاد بأن الخطاب «الديمونولوجي(*)» مشابه للخطاب «السايكولوجي»؟ بالنسبة لكثير من الباحثين فإن الجواب هو «لا» توكيدية. إن ويلكرسون wilkerson، بشكل خاص، قد لاحظ أن اللغة السايكولوجية تتكلم -بشكل مسلم به بطريقة «غير دقيقة» غالبًا، أو جزئيًّا بطريقة «خصوصية وذاتية» - عن حالات وأحداث يمكن اختبارها بشكل ملموس: الإدراك، الألم، الرغبة. إن العفاريت، والساحرات، والأرواح هي «أشياء» بديلة تبدو مجردة إلى أعلى درجة، أو حرفيًّا «ميتا - فيزيقية» وميتا - تجريبية (Wilkerson, 1974,p.181). لقد أشار جياكومو غافا Giacomo Gava إلى أننا في حين ننكر وجود العفاريت، فإن ما نميل إلى فعله مع الإحساسات هو، في أقصى الحالات، أن نماهيها بشيء آخر. من السهل أن نلاحظ أن هاتين العمليتين مختلفتان كليًا، مما يقتضي ضمنًا موقفين مختلفين، حكمين مختلفين وممارسات لغوية وابستمولوجية مختلفة. وعلاوة على ذلك، يتابع غافا، فإن الكلام عن الإحساسات «خاطئ» (كان من الممكن أن يكون خاطئًا، شئنا القول) ولكنه بالتأكيد ليس خاطئًا بنفس طريقة الحديث عن العفاريت (Gava, 1983,pp.121-2).

في الواقع، إن ما يشكل الأساس لصياغة بعض المقارنات الأقل أو الأكثر استفزازية هو شيء جدي نوعًا ما. إن الذين يقارنون الخطاب السايكولوجي بالخطاب الديمونولوجي (أو التنجيمي، أو الخيميائي) يشتركون بتصور مشكوك فيه إلى حد كبير للعقلي ولطريقة عمله. يسأل جوزيف مارغوليس محقًّا، لماذا وعلى أي أساس من الأدلة الواقعية يجب النظر (apriori) إلى العقلي على أنه شيء ما خيالي، أسطوري، و«موجود»؟ لقد لوحظ أن الـ DT لا تقدم حججًا كافية لدعم **الطبيعة اللاعلمية** المزعومة للغة العقلية فحسب (في الواقع، هناك من سيقتنعون بالدفاع ببساطة عن **طبيعتها المعرفية**)، بل أنها أيضًا لا تقدم حتى ردًّا مرضيًّا على

(*) نسبة إلى الديمونولوجيا أي علم العفاريت (المترجم).

الاعتراض القائل بأن البشر في بعض الحالات يحتاجون **حقًا** لاستعمال هذه، وفقط هذه اللغة العقلية- على سبيل المثال عندما يريدون وصف حالات أو أحداث على المستوى الحقيقي أو الرمزي.

ربما كانت المعالجة الأكثر إقناعًا وإيحاء لهذه المسائل هي ما تقدم بها ريتشارد برنشتاين. إن فرضيته الرئيسة هي أن DT بطريقة أو بأخرى (بالإضافة إلى نظرية التماهي) تميل إلى تفضيل لغة على كل اللغات الأخرى، سواء بإخضاع الأخيرة للأولى، أو التصريح بأن اللغات الأخرى يمكن من حيث المبدأ (أو في المستقبل) استبدالها أو إزالتها، أو بإنزال مرتبتها إلى وظيفة مجرد أدوات نقل للتعبيرات الانفعالية.

إن هذا الاتجاه قد تكون له تبعات خطيرة: يحذر برنشتاين: إننا نغامر بفقدان «نمط بكامله من الخطاب يشمل **مفرداته الوصفية** بكاملها (in Rosenthal 1971,p.219).

محك «الملاءمة» والمصادر التجريبية الجديدة لنظرية الزوال

لقد كان ثمَّة افتراض بأن DT بتطويرها لبعض مبادئها تبدو قريبة من المواقف البراغماتية. مما لا شك فيه أن هذا الاتجاه كان، أو بالأحرى، كان من الممكن أن يكون، اتجاهًا مثيراً إلى حد ما. في الحقيقة، كان بمقدوره، لو تطور بشكل صحيح، أن «يحرر» موقف مؤيدي DT إزاء اللغتين النفسية والجسدية «للعقلي». في الواقع، إن تبني التوجه البراغماتي كان من الممكن أن يشجع الإزالويين على رؤية اللغتين ليس كتعبير حقيقي زائف (على التوالي) (أو غير دقيق، مضلل... إلخ) عن ظاهرات معينة، بل كأداة مرنة تعبر عن طرق مختلفة، ولكنها مفيدة، بالقدر نفسه، للتعبير عن هذه الظاهرات وفقًا لأهداف مختلفة.

لسوء الحظ أن ذلك لا يحدث - أو أنه يحدث إلى حد متواضع نوعًا ما - بالنسبة لجزء كبير من الـ DT. على وجه الخصوص، إن محك «الملاءمة» الواعد يبدو أنه منفصل عن **السياقات والأهداف** التي يمكنها لوحدها أن تعطي معنىً مثمراً لهذه الفكرة. بالفعل، إن القضية التي ينبغي أن تكون قد أثيرت هي الملاءمة «من أجل ماذا» - وربما أيضًا «من أجل من». إن هذه الأسئلة الحاسمة، في حين لا يتم تجاهلها كليًا - فإنها لا تلقى (مع استثناءات نادرة) الإجابة «المتعددة» فعلاً التي كانت متوقعة. فعلاً، وفي بعض الأحيان حتى قانونًا، فإن الـDT تدرس محك الملاءمة الصحيحة بشكل جوهري من منطلق تطور العلم أو حتى بشكل حصري أكثر، من منطلق تقدم نوع **محدد** من العلم. إن الاعتراض المثار هو أنه توجد حالات أو شروط تكون من أجلها محكات الملاءمة **الأخرى** صحيحة. لذلك، على سبيل المثال، إذا أصدرت بيانًا المقصود منه أن يكون بالدرجة الأولى بياني الذاتي والانفعالي (بمعنى أنه توكيد يُعنى بشكل أساسي بما أشعر به بالنسبة لوضع معين)، فإن هذا البيان يمكن أن نتوقع بشكل له ما يبرره أن يُفهم ويُحكم عليه وفقاً لمحكات الملاءمة التي لا تتوافق مع تلك المحكات المعتمدة من قبل العلم بمعناه المألوف.

إن الاستنتاج الوحيد الممكن الذي ينبثق عما سبق قوله حتى الآن هو أن الـ DT تبقى، على الأقل في بعض الجوانب، مقيدة بإبستمولوجيا تجريبية جديدة أساسًا: إبستمولوجيا، في أي حال من الأحوال، عند كلامها حول **المعرفة**، تشير إلى **العلم**، وعند كلامها حول **العلم** تشير أساسًا إلى **الفيزياء**. والأهم من ذلك، إنها إبستمولوجيا تعطي أولوية لمحك البساطة، وسيرورة الاختزال بالمعنى الإزالي، ومبدأ وجود لغة واحدة هي، بشكل بديهي apriori وبشكل عام، أكثر موثوقية من غيرها. هذه هي كل الافتراضات والمواقف التي تنشأ بشكل واضح إلى حد ما في التراث التجريبي الجديد. في الواقع، لن يكون من الصعب العثور على نصوص كثيرة تنتمي إلى ذاك التراث الذي يبدو منسجمًا بشكل يثير الاستغراب مع بعض البرامج «**الإزالوية**» لـDT. حتى المفهوم الأساسي لمصطلح «الإزالة» نفسه ذو منشأ

تجريبي جديد. لقد استعمله أوتو نويراث Otto Neurath، بشكل خاص، في وقت مبكر يعود إلى الثلاثينات تحديداً ضمن سياق فلسفة العقل. ومثلما فعل مؤيدو DT تماماً، فقد ربط البرنامج **الإزالوي** بالبرنامج **الجسداني**، باشتقاق الظاهرات النفسية للإدراك من الحدث الفيزيائي/ الجسدي لـ «**التكيفات العصبية**»، أصدر نويراث نوعاً من الإعلان اللغوي الإبستمولوجي: «يجب أن نستمر في **تحرير** «كتل» لغتنا من الملحقات الميتافيزيقية ونعرف كل ما يتبقى بشكل جسداني (١٩٣١، ص٤٠١). في مكان آخر، وتوسيعاً لمناقشته لتشمل البعد الكامل للإنساني، كتب أيضاً: [إن إزالة كل هذه التعبيرات (الميتافيزيقية) في علم الاجتماع وعلم النفس، كما في كل الميادين، يجب العمل على تحقيقها ليس بهدف تحرير هذه الفروع المعرفية من التوكيدات الزائدة وتفادي التراكيب اللفظية التي لا معنى لها... بل أيضاً، وهو الأهم، من أجل فائدتها العلمية الدقيقة، التي تكمن في **إزالة** الفرص الممكنة من أجل بعض الترابطات الزائفة في حقل الاستقصاء التجريبي (Neurath, 1931,p.412).

إن التلخيص النهائي لـDT يمكن أن يساعد، ولكنه يضع تأكيداً على مقوماتها المادية والفيزيولوجية. لهذه الغاية، فإن إحدى المقالات التي كتبها رورتي حول الوظيفانية تحمل شهادة بليغة. فهو لا يكتفي فقط بالدفاع بشكل متحمس عن المادية في إطار فلسفة العقل، بل يتنبأ أيضاً بأننا سنكون جميعاً بشكل حتمي «منحرفين» إلى هذه العقيدة ليس من خلال التأمل الفلسفي بل من خلال علم الجسد «مثلما كنا بحاجة إلى العلم الحديث لجعلنا ملحدين- برغم كل التحليلات المفاهيمية الذكية للشكوكيين القدماء - كذلك سوف نحتاج إلى الفلسفة لجعلنا ماديين» (Rorty 1972,p.219).

بالتأكيد، ليس من الضروري أن نمعن النظر في القضايا التي تم سبرها في الفصول السابقة. سوف نشير فقط إلى أن وجود هذا الطموح المادي أساساً هو الذي جعل من المناسب أن نحلل DT بارتباط وثيق مع نظرية التماهي. ليس

صدفة أن معظم المنتقدين الحادين للتفسير المادي والجسداني للعقلي - برنشتاين، ويلكرسون، مالكولم، مارغوليس، روبنسون - قد جمعوا المذهبين في جوانب كثيرة.

ولكن قبل أن نوجه انتباهنا إلى كتابات هؤلاء وغيرهم من فلاسفة العقل الذين طوروا مقاربة بديلة للـ MBP، يجب أن ندرس محاولتين لإصلاح - إصلاح جذري بالتأكيد، لكنه ليس كما سنرى، تحولاً شاملاً ومقنعًا - التصور المادي للعقلي ولعلم النفس. إننا نلمّح من جهة إلى الوظيفانية، ومن ناحية أخرى إلى عدة مواقف لا يمكن تصنيفها بسهولة تحت عنوان رئيس واحد». ولكننا سنحاول أن نجد لها قاسماً مشتركًا في الوقت المناسب.

الفصل الخامس

العقل كوظيفة
المقاربة الوظيفانية لمشكلة العقل - الجسد

بوتنام: الهجوم على المادية والجسدانية

في السجال الشاغل لفلسفة العقل المعاصرة أثبتت الحركة الوظيفانية أنها حركة مكافحة ناشطة إلى أقصى درجة ومعقدة وهائلة إبستمولوجيًا. فقد انكبت الوظيفانية على موضوعات وقضايا ذات أهمية حاسمة بالنسبة لعلاقة العقل - الجسد، مثل الاختزال والنومولوجيا في التحليل السايكولوجي. يغطي استقصاؤها الحقل الإبستمولوجي والـ(ميتا) سايكولوجي ويتم إجراؤه على مستويات مختلفة في الوقت نفسه. مع ذلك، سوف نقيد أنفسنا بتفحص بعض النقاط النظرية ذات الصلة الوثيقة خاصة بهمومنا الحالية ودراسة فيلسوفين برزا من بين تشكيلة من التيارات لكونهما النصيرين الرئيسين للوظيفانية هما هيلاري بوتنام H.putnam وجيري فودور J.Fodor.

إن الصفة الأكثر لفتًا للانتباه في نتاج بوتنام وفودور هي الاتساع النظري. خلافًا لكثير من أخصائيي الـ MBP، فلا فودور ولابوتنام بدرجة أقل (الذي لا يحتاج دوره الطليعي في الفلسفة المعاصرة إلى توكيد) يقيدان نفسيهما «بمقاربة

تقنيـة» لمسـألة العـلاقـة بين العـقل والجـسـد، بل، على العكس. إنهـمـا يجـريان استقصاءاتهما ضمن سياق أوسع بكثير ويتخذان مواقف واضحة حول التضمينات الإبستمولوجية والسايكو-أنثروبولوجية البعيدة المدى للمشكلة. من غير المفاجئ، إذًا، أن بوتنام وفودور يتخذان مواقف محسومة حول قضايا ذات شأن عام للفلسفة كالمادية والجسدانية والاختزالوية.

بدأ بوتنام استقصاءه للعلاقة بين الدماغ والسلوك في أوائل الستينات مبديًا ارتيابه بالأسس النظرية لكلٍ من السلوكيـة والمادية. (Putnam 1961). بعـد ذلك بسنوات قليلة نشر مقالة هامة حول بعض المشاكل المتعلقة بالروبوتات اتخذ فيها موقفًا صلبًا ضد نظرية التماهي (putnam 1964). ثم تطور هذا الموقف، وقد ازداد اكتساءً وتهذيبًا في المقال المشهور [الحياة العقلية لبعض الآلات] (١٩٦٧). هنا لاحظ بوتنام أن «الماديين» -المكافئين بالنسبة له، لـ«منظري التماهي» -يؤمنون بأن التصرفات العقلية (كالتفضيل preference) هي تصرفات جسدية أساسًا. وهذا يقتضي ضمنًا أن «تفضيل A على B» مماثل لامتلاك سمات جسدية معينة للعمليات الدماغية، نظرًا لأن «IS» الملائمة لمفهوم عقلي كالتفضيل مختلفة تمامًا عن «IS» الملائمة لأنواع أخرى من الحالات أو الأحداث (in Castaneda, 1967, p.190) يتابع قائلاً: [لا يمكننا أن نكتشف القوانين التي بفضلها يكون من الضروري فيزيائيًّا أن يفضل المتعضي A على B إذا، وفقط إذا، كان في حالة فيزيائية -كيميائية معينة. لأننا نعرف تمامًا أن أيًّا من هذه القوانين سيكون زائفًا. سيكون زائفًا لأننا حتى في ضوء معرفتنا الحالية، نستطيع أن نلحظ أن أية آلة تورينغ Turing يمكن تحقيقها فيزيائيًّا على الإطلاق بمجموعة من الوسائل المختلفة كليًّا. لذلك لا يمكن أن توجد بنية فيزيائية -كيميائية يكون امتلاكها شرطًا ضروريًّا وكافيًا من أجل تفضيل A على B. (ibid, p, 204)].

في الكتابات اللاحقة حول المشاكل قيد الدراسة، فإن بوتنام قد جذّر موقفه المضاد للمادية. إن المادية، يجادل في مقالة أشرنا إليها للتو في مقدمتنا، تفترض

أساساً أن نعرّف كيف يُصنع العالم (العالم **بأكمله**). إنها ميتا-فيزياء، إذا ما نُظر إليها في هذا الضوء؛ ولكنها ميتا فيزياء تمتلك القدرة على تقديم نفسها كعلم. في الواقع يمكن للمرء أن يفترض أن المادية قد حلت مكان العلموية، والعلموية، بالنسبة لبوتنام هي «إحدى أخطر الاتجاهات الفكرية المعاصرة» (Putnam, 1982 b. 147).

تجادل مقالة بوتنام 1982 أيضاً بأن المادية والجسدانية هما في الجوهر الشيء نفسه. حتى بغض النظر عن هذا الحكم، فمما لا يمكن نكرانه أن تأمُّل بوتنام حول فلسفة العقل والـ MBP قاده إلى تبني توجه مضاد للجسدانية علني بشكل متزايد. في مقالته حول الروبوتات جادل بأن الاستقصاء السايكولوجي قد أظهر أن المتعضي يمكن أن يكشف عن حالات ليست محددة بلغة فيزيائية (Putnam 1964, p.71). بالفعل، إن الهم الأكبر لبوتنام ليس أنطولوجياً بقدر ما هو إبستمولوجي ومعرفي. إن أحد افتراضاته الأساسية بهذا الخصوص هو أن التسليم بمعرفة كيف تصنع الأشياء aparte objecti هو مسألة، وتفحص التفسيرات التي يمكن للمعرفة أن تقدمها حول الأشياء هو مسألة أخرى (أكثر خطورة وقابلية للتطبيق العملي بكثير). هل نحن متأكدون من أن الأشياء الفيزيائية لا يمكن أن تكون لها سوى تفسيرات فيزيائية؟

إن جواب بوتنام على هذا السؤال هو «لا» توكيدية. وهذا يبرز بأقوى شكل في مقاله المعنون [الفلسفة وحياتنا العقلية] (١٩٧٥). هنا يجادل بوتنام بأن ديكارت وديدرو كانا مخطئين في التأكيد على أننا لو كنا مصنوعين من المادة، عندئذ، لكان من الممكن أن يوجد تفسير واحد ووحيد (تفسير فيزيائي) لسلوكنا (Block, 1980-1, p.137). بشكل عام أكثر، من الخطأ (القول) إنه «إذا كان شيء ما مصنوع من المادة، فإن سلوكه يجب أن يكون له تفسير فيزيائي. إن البديهية الأساسية لبوتنام هي أنه يجب إقامة تمييز حاد بين **الكيان** entity و**سلوكه**. فالأول يمكن بالتأكيد أن يكون شيئًا فيزيائياً، لكن الثاني يمكن أن يقتضي ضمنًا، من وجهة

نظر معرفية، الإحالة إلى شيء ما «آخر» غير «الصفة الفيزيائية» physicalness المحضة مثل القواعد، الرموز، القيم. وعلاوة على ذلك، يلح بوتنام، لا يجب على كل تفسير «أن يكون على مستوى المكونات الأولية -والتي يمكن بالفعل أن تكون فيزيائية- للتفسير explanandum. بل بالأحرى، إن التفسير «من الممكن أن يمتلك خاصية أن **المكونات الأولية** ليس هي ما يهم، بل **إن ما يهم هو بنية المستوى الأعلى**».

سوف ننتهز الفرصة للعودة إلى هذا المبدأ الهام، الذي يعترف بالشرعية التامة «لمستوى أعلى» من التفسير غير قابل للاختزال وكلياني holistic. هنا سوف نسلط الضوء فقط على التطبيقات الهامة للفرضيات الموجزة أعلاه من أجل فلسفة العقل. بمسحة ضد جسدانية واضحة يعتقد بوتنام أن المرء يمكن أن يؤكد بشكل كامل على الفروق الراسخة والساطعة بين «النظرية السايكولوجية الممكنة للكائن البشري» و«وصفه الفيزيائي والكيميائي» (ibid, p.135) حتى أنه يتمادى إلى حد القول بأن «مهما يمكن أن تكون وظائفنا العقلية يبدو أنه لا يوجد مبرر جدي للاعتقاد بأنها قابلة للتفسير عن طريق فيزيائنا وكيميائنا». (Ibid, p. 139). إن هذا البيان قد يبدو في الواقع راديكاليًا أكثر مما ينبغي: إذ يبدو، في الحقيقة، من المشكوك فيه أن ننكر على العقل نوعًا ما (ربما جزئيًا) من التفسير الفيزيائي أو الكيميائي، مما يشير، على الأقل، إلى شروطه أو دعاماته. إن ما سيتم نكرانه ليس أن هذا **ممكن**، بل إن هذا هو **الإمكانية الوحيدة** التي تعد صحيحة، الوحيدة التي يمكن أن تجيب على **كل** الأسئلة المعرفية التي تنشأ عن استقصاء الحياة العقلية.

لقد لوحظ للتو على صعيد عام أن المدافعين عن الوظيفانية ينتقدون الاختزالوية بالإضافة إلى المادية والجسدانية. مما يوحي بالتناقض أن بوتنام في الخمسينات كان قد شارك في التوقيع مع بول أوبنهايم Paul Oppenheim على أحد البيانات الفرط -اختزالوية بكامل قواه. لو خضعت فلسفة بوتنام لتحول جوهري في مرحلة الستينات لكان من الممكن أن يعزى هذا إلى حد كبير إلى بحثه الكثيف

في مشاكل العقلي والإطار الإنساني. في عام 1973، وفي مقالة معنونة [الاختزالوية وطبيعة علم النفس] كتب يقول:

[إن المذهب الذي يشترك به معظم فلاسفة العلم (والذي اشتركت به لسنوات كثيرة) هو المذهب القائل بأن قوانين العلوم الراقية المستوى كعلم النفس وعلم الاجتماع قابلة للاختزال إلى قوانين العلوم المتدنية المستوى كالبيولوجيا، والكيمياء، وانتهاءً بقوانين فيزياء الجسيمات الأولية. إن قبول هذا المبدأ يتطابق عمومًا مع الإيمان «بوحدة العلم» ومع الإيمان **بالمذهب الحيوي** vitalism أو **بالمذهب النفسي** psychism أو بأي حال من الأحوال، مع شيء ما رديء. في هذه الورقة أريد المجادلة بأن هذا المذهب خاطئ (بوتنام 1973 a، ص131).

بالمتابعة وفق المسار المقترح بهذا النقد الذاتي الرائع واللاذع، فإن بوتنام اعتنق في مناسبات مختلفة مواقف **ضد-اختزالوية** جذرية. مما لا يثير الاستغراب، أن توجهه الجديد قد حقن قوة تجديدية في السجال الدائر حول فلسفة العقل: فقد ناضل بعزيمة لصالح استقلالية العقلي، واستقلال علم النفس عن العلوم البيوفيزيائية، وعدم قابلية بعض السمات الإنسانية (أو العلوم التي تدرسها) للاختزال كما أطلق أيضًا الزعم الملفت للانتباه بأن تفسير علم النفس بلغة بيولوجية و/ أو فيزيائية «يعوزه التصميم اللازم». إن «علم نفس الشعب»، يكتب في الورقة نفسها، هو في جزء منه انعكاس لمعتقدات مجتمعية محضة بعمق». هذا يقتضي ضمنًا أننا يجب أن نولي اهتمامًا خاصًا لأجل الصلات بين علم النفس وعلم الاجتماع (ibid, p,146). لو كف الباحثون عن تكثيف جهودهم على الحالات النفسية الأكثر أولية (الحالات الأكثر اشتراطًا بالعوامل البيولوجية) وأمضوا وقتًا أكثر في دراسة حالات أكثر تعقيداً، لكانوا عندئذ «يفكرون بأقسام علم النفس التي تدرس أساسًا المعتقدات المجتمعية وتأثيرها في السلوك الفردي» (ibid). وسيكون ذلك وسيلة لإعطاء الاهتمام المناسب لمجالات علم النفس التي أهملت ظلمًا وللاعتراف بقيمة المقاربة الضد -اختزالوية والسوسيو- ثقافية لعلم النفس ذاته.

فودور: الضد -اختزالوية، الضد -جسدانية، واستقلالية علم النفس

لقد سُبقت ضد -اختزالوية بوتنام بضد- اختزالوية المدافع الريادي الآخر عن الوظيفانية، جيري فودور: في عام 1988، في إشارة خاصة إلى الـ MBP، كتب فودور: «إن الكيانات السايكولوجية (كالأحاسيس مثلاً) ليس من السهل الاعتقاد بأنها قابلة لأن تحلل تحليلاً دقيقًا (ميكرويًا) إلى أي شيء، أقلّه العصبونات أو حالات العصبونات» (in Rosenthal 1971, p.144). في كتاب [لغة الفكر] أحد كلاسيكيات فلسفة العقل المعاصرة، وسّع مجال التوجه الضد -اختزالوي. فالاختزالوية، كما يكتب، «تمتلك جذوراً وضعية وتميل إلى مماهاة تقدم ما يدعوه «العلوم الخاصة» باختزال نظرياتها إلى نظريات ما يعد علمًا **بامتياز** par excllence(*) (الفيزياء في الوقت الحالي). إن الشعبية الآسرة لهذا الرأي إنما ترتبط بالرغبة في (أو أسطورة) وحدة المعرفة. وعلاوة على ذلك، فإن هدف التوحيد والاختزال، إذا ما أخذ على محمل الجد، سوف يؤدي حتمًا إلى الاستنتاج الموحي بالتناقض وهو أنه كلّما تقدمت العلوم الفردية، اقتربت من التحلل طوعا إلى علم أعلى وحيد، هو حاليًا، كما قلنا، الفيزياء. إن السعي لاختزال «كل شيء» إلى فيزياء، يتابع فودور (متفقًا مع بوتنام)، لا يمكن أن يتجنب حقيقة أنه إذا كانت بعض الكيانات والظاهرات تنتمي إلى العالم الفيزيائي فإن هذا لا يعني أن كل شيء يمكن الحديث عنه، بلغة فيزيائية. على سبيل المثال، إن ظاهرات العلوم «الراقية»، كعلم الاقتصاد، من المؤكد أنه من الممكن إحالتها (إرجاعها) إلى تأثير الكائنات الفيزيائية. ولكن لا يستنتج من ذلك أن «المسندات النموذجية لعلم الاقتصاد» يمكن اختزالها إلى المسندات النموذجية لعلم النفس أولاً ومن ثم الفيزياء. بالمقابل، في حين أن الأولى تشير إلى وقائع مثل الأنظمة النقدية وهلم

* بالفرنسية في الأصل. (المترجم).

جرا، فإن مدلولات الأخيرة تكون مختلفة تماماً من حيث الطبيعة. في الواقع، إن فكرة أن مفاهيم مثل «الاستهلاك» أو «قوة العمل» يمكن اختزالها إلى مكونات نفس-جسدية هي فكرة عبثية بشكل واضح (ibid, p 16). يمكن استخدام الخط نفسه في التعليل في الإطار الذي يعنينا، إطار الظاهرات النفسية وعلم النفس. حتى لو كانت الأحداث النفسية أحداثاً فيزيولوجية، فإن ذلك لا يقتضي ضمناً «tout court» إمكانية اختزال علم النفس إلى «علم وظائف الأعضاء» (الفيزيولوجيا) (ibid, p.9). في الواقع إن «الطبيعة» الفيزيائية (الافتراضية) للأحداث النفسية لا تقتضي ضمناً أنها فيزيائية فقط. بل بتحديد أكثر إن حقيقة أن الظاهرات النفسية مرتبطة بشكل معقد بأوضاع على درجة عالية من الشخصية: إن إزالة هذا العامل سوف يؤدي إلى استبعاد «خبرات الحياة اليومية الأكثر تعقيداً» حتى لو كان من الممكن إثبات أن كل حدث نفسي هو حدث فيزيائي فإن هذا ما كان ليضمن أن الفيزياء يمكن أن تقدم المفردات الملائمة لأجل النظريات السايكولوجية» (ibid, p.201). إن هدف الهجمات الاختزالوية المستمرة، أي علم النفس، يلعب، برأي فودور، دوراً لا غنى عنه في الإبستمولوجيا المعاصرة وفي فلسفة الإنسان: يبدأ هذا الدور، إذا جاز القول، حيث تنتهي الفيزياء النفسية (ibid, p. 201).

نظراً لهذه المقدمات، من الطبيعي فقط أن فودور في [لغة الفكر] سوف يتخذ غالباً موقفاً نقدياً إزاء الجسدانية أو على الأقل إزاء الجسدانية الراديكالية «الشديدة». إن الجسدانية هي ضرب من الميتافيزياء، رؤية عالمية حافلة بكل أصناف المغامرات والأخطار. فما هي الفيزياء بعد كل ذلك؟ إنها ببساطة نظام مفاهيمي وتفسيري يمتلك سلطة محترمة اليوم. ولكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أنه يمكن أن يتجرأ على تقديم اللغة **الوحيدة** الممكنة، والتفسير **الوحيد**، والمجموعة **الوحيدة** من الأجوبة التي تُعنى بـ العالم، وفوق كل ذلك، فإن الطريقة التي نربط بها: أي الفيزياء، يكتب فودور، تستنبط تبويبها الخاص بها، تصنيفها لـ«ما هو موجود»،

لكنه ليس التصنيف الوحيد الذي يمكن (ويجب) السعي لتحقيقه، إذا كنا نرغب بإعطاء أجوبة وافية على الأغراض **المختلفة** للمعرفة.

بوتنام: نقد نظرية التماهي وملاحظات حول الروبوتات

في موازاة الخطوط العامة التي أوجزناها أعلاه يصيغ بوتنام وفودور نقدهما لنظرية التماهي ويطوران تصورهما للوظيفانية. في عام 1967، وفي مقالة تحمل عنوان [الطبيعة والحالات العقلية]، أطلق بوتنام هجومًا مباشراً على «منظري الحالات الدماغية». إن جوهر حجة بوتنام هو منطقي ونظري أساساً. يؤكد منظّر حالة الدماغ أن الحالات العقلية يمكن مماهاتها بالحالات الفيزيائية -الكيميائية للدماغ (Putnam 1997b, in Rosenthal 1971. P.157). هذا يقتضي، على سبيل المثال، أن المتعضي يمكن أن يشعر بالألم إذا وفقط إذا كان يمتلك دماغًا ذا سمات فيزيائية وكيميائية معينة. وبشكل عام أكثر، يزعم منظّر حالة الدماغ أن كل حالة نفسية يجب أن يكون لها مقابل فيزيائي -كيميائي في الدماغ يمكن تعريفها به. ولكن إذا كان هذا هو الحال، عندئذ كي ندحض النظرية يكفي أن نعثر على «حتى مسند سايكولوجي واحد» يكون **متماثلاً** من أجل متعضيين تكون بنيتاهما **مختلفتين تمامًا** (ibid, p.158). وهذا بعيد عن الاستحالة. لنأخذ المسند «جائع» على سبيل المثال، ونعزوه إلى حيوان ثديي وإلى الأخطبوط. من الواضح أن الحيوانين يمكن أن يكونا جائعين، ولكن من الواضح بالقدر نفسه أن «حالة الجوع» تقابل حالتين جسديتين **مختلفتين اختلافًا كاملاً**. إن النتيجة الضرورية هي أنه يوجد فرق واضح بين المسندات السايكولوجية ومتلازماتها المادية (ibid).

إذاً، في النهاية، ما هي، بالنسبة لبوتنام «طبيعة» الأحداث العقلية؟ الجواب الأول هو أنها **ليست** عصبو-دماغية. فالألم، على سبيل المثال، ليس مماثلاً لأية حالة جسدية، نظراً لأنه «**نوع** آخر من الحالات تمامًا» (ibid, p.154). لكن ثمّة جواب آخر أكثر أهمية بكثير، لأنه بمعنى من المعاني يتحدى صحة السؤال نفسه.

فالحالات العقلية لا تمتلك «طبيعة»، بالمعنى الأنطولوجي للمصطلح. بل توجد، بدلاً من ذلك، **حالات**- أو بشكل أدق، حالات **وظيفية**.

زعم بوتنام مؤخراً -ملمحًا إلى فودور بشكل محتمل- أنه كان أول من أدخل المفهوم الحاسم للوظيفة إلى مناقشة MBP. إن الوقائع- أي النصوص -يبدو أنها تؤيد هذا الزعم. إن بوتنام، في الواقع، كان قد استخدم مفهوم الوظيفة في أوائل الستينات (انظر مثلاً، بوتنام 1964). ولكن بدلاً من المباشرة بالتفتيش الفلسفي عن «من قالها أولاً»، سوف نحاول أن نكتشف ونفهم الأصل المفاهيمي لفكرة الوظيفة. هذا التفتيش يقودنا مرة أخرى إلى الروبوتات ويكشف عن الدور التي لعبته في سجال MBP.

وكما يتذكر القارئ، إن أول من أدخل الروبوتات إلى السجال حول العلاقة السايكو-جسدية كان سمارت (انظر الفصل الثاني) وفي وقت لاحق، أقحمت في المناقشة من قبل أرمسترونغ وجسدانيين آخرين. وفقًا لهؤلاء الباحثين، فإن الروبوت (من الأفضل اليوم أن نقول: «الكومبيوتر» ولكن لأغراضنا الحالية فإن التمييز لا علاقة له بموضوعنا)، الذي «يفكر» بطريقة ما و«يتصرف» بطريقة شبيهة بالإنسان، يقدم برهانًا قاطعًا على أن الحالات العقلية هي حالات جسدية فيزيائية وعلاوة على ذلك، ماذا يكون الروبوت المفكر إن لم يكن آلة **فيزيائية**؟ ومع أن هذه الآلة «تؤدي» (بعضاً من) الأحداث والعمليات التي نسميها **عقلية**. فالعقلي، إذاً، كعملية علمية وتكنولوجية مستقبلية سوف يتبين على نطاق دائم الاتساع أنه ليس سوى الجسدي. الآن يتبنى بوتنام الموضوعة ذاتها، ولكن مع القلب الكامل لتفسيرها وتضميناتها. باختصار، إن حجته تسير على النحو التالي. إن تركيب الروبوتات يثبت ليس أن البشر و/ أو حالاتهم العقلية فيزيائيون، بل إنه بالإمكان إعادة إنتاج وظائف وأداءات معينة (أو بالأحرى محاكاتها) عن طريق كيانات أو أعضاء أو مواد مختلفة. (Putnam 1964, and 1967) وهذا مشابه للنقطة المثارة حول الثدييات والأخطبوطات، ولكن المناقشة هنا ذات تبعة أكبر بكثير نظراً لأنها تعنى تحديداً بالإنسان، بعملياته وتصرفاته العقلية.

بعبارة أخرى حتى مع الاعتراف بأن الروبوتات تتصرف (أو أنها ستتصرف يومًا) بطريقة شبه بشرية، فإن هذا يعني، بالنسبة لبوتنام، أساسًا أن الذكاء والذاكرة والمعتقدات والمقاصد قادرة على «أن تكون» بشكل مستقل ذات **صلة** ما **أحادية المعنى** وضرورية بحالات فيزيائية معرّفة. إنها، إذًا، غير قابلة للتماهي بالعمليات العصبو-دماغية كما جادل منظرو التماهي. والأهم من ذلك، أن نظرية التماهي «الشديد» (النسخة الأوسترالية خصوصًا) تفسر كيف أن حالة عقلية أو تصرف كالذكاء يمكن إظهارها، على الأقل بلغة السلوك بواسطة كيان (روبوت) **لا يمتلك دماغًا ولا جهازًا عصبيًا**. هذا يستتبع، كما قلنا، أن الحالة العقلية هي وظيفة تفترض مسبقًا وبدون شك متلازمات جسدية ولكنها في الوقت نفسه متميزة تميزًا تامًا عنها: متميزة في الواقع لدرجة أن الحالة نفسها يمكن تحقيقها «بسلسلة من الطرق المختلفة تمامًا». وهذا يستتبع أيضًا أن «البنى المختلفة (فيزيائيًا) لا يمكنها أن تتصرف بالطريقة نفسها فحسب، بل يمكنها أيضًا أن «تخضع للنظرية السايكولوجية نفسها». هذا يعني، مرة أخرى، على العكس من نظرية التماهي أن علم النفس لا يمكن مماهاته أو لا يمكن اختزاله إلى علم الأعصاب* neurology (Putnam 1964, p. 69). أخيرًا إنه يستتبع أن «أوصاف التنظيم الوظيفي للجهاز مختلفة منطقيًا في نوعها سواء عن أوصاف تركيبه الفيزيائي الكيميائي أو عن أوصاف سلوكه الفعلي الممكن» (in Castanieda 1967, p.200).

فودور: إعادة تفسير علاقة التماهي

إن مجال تحليلنا يدفعنا لترك بوتنام جانبًا للحظة والانتقال إلى وظيفانية جيري فودور. إذ إن مساهمته الأخيرة في السجال تساعد من ناحية أولى في

---

* أو العصبولوجيا كما نترجمه اصطلاحيًا (المترجم).

توضيح الأساس النظري للبرنامج الوظيفاني وأهمية فرضياته البعيدة المدى، ومن ناحية أخرى، تكشف أيضاً عن الالتباسات والقيود الممكنة للوظيفانية ذاتها.

إن فودور يهاجم نظرية التماهي على عدة جبهات. فهو يقول إن كل منظري التماهي غالبًا ما يميلون إلى التسليم بوجود عمليات وصلات لم يتم التحقق منها تجريبيًا (Fodor 1968 c, in Rosthal 1971, p.129). كما يمتلكون أيضًا نزعة طبيعية إلى تبسيط الواقع النفسي بشكل اعتباطي وغير دقيق. إن المثال المعبر على ذلك هو الطريقة المرتجلة التي يحاولون بها التخلص مما يدعى **الكيفيات** qualia -أي السمات الكيفية للخبرة الذاتية النفسية وليس بأقل إحباطًا الإزالة- أو على الأقل التفسير الاختزالي لمفهوم أساسي كالوعي. الأهم من ذلك، أن نظرية التماهي تتجاهل حقيقة أن اللغة السايكولوجية غالبًا ما تستخدم أفكاراً مشروطة، ومحرِّضة بتصورات ثقافية معينة. (ibid, p.130). وأخيراً، كيف يكون بالإمكان ألا نأخذ بالحسبان حقيقة أن المبادئ المستخدمة عمومًا لتمييز الحالات العصبولوجية تختلف عن تلك المبادئ المستخدمة لتمييز الحالات السايكولوجية؟ (ibid, pp.147 -8). يشير فودور أيضًا إلى أن **الظاهرات السايكولوجية المتماثلة** يمكن أن تصدر عن **إواليات عصبولوجية مختلفة**، والعكس بالعكس.

في الواقع، يبدو من العبث أن ننكر مسبقًا apriori أن «الجهاز العصبي لا يمكنه أحيانًا أن يحدث تأثيرات سايكولوجية غير قابلة للتمييز بوسائل فيزيولوجية مختلفة **جذريًا**» (ibid, p.148) وبالتالي، فإن زعم الماديين لأسباب نظرية وتجريبية أنه «من أجل كل حالة سايكولوجية قابلة للتمييز يجب أن تكون هناك حالة دماغية مقابلة واحدة وواحدة **فقط**» يجب رفضه بقوة (ibid).

إن ما يهم بشكل خاص هو نقد فودور للبنية التفسيرية التي يستخدمها منظرو التماهي للقيام بعمليات الاختزال والمماهاة الجسدانيين. هذه البنية تتم صياغتها وفق الخطوط التالية:

أ- «يتألف س من الأجزاء التي . . .»

ب- «س قابل للاختزال إلى البنى الصغرى التي . . .»

إن ملاحظات فودور تقدم مساهمة هامة في تفسير الظاهرات النفسية. فجوابه على (أ) هو أن ليس كل شيء يمكن تفتيته إلى أجزاء وهذا يصح خصوصاً على كثير من الظاهرات النفسية: إن خبرة الألم، على سبيل المثال، لا يمكن تحليلها إلى «أجزاء» افتراضية ومجردة.

أما بخصوص (ب) كما رأينا، فيجيب فودور بأن الأحداث والحالات العقلية لا يُعتقد بسهولة أنها قابلة للتحليل الميكروي (المجهري) إلى أي شيء أقله العصبونات أو حالات العصبونات» (ibid, p.144).

إن فودور ليس مقتنعًا أيضًا بالطريقة التي يصف بها منظرو التماهي فعل المماهاة ذاته. برأيه «لا يمكن لعبارة من الشكل » (س يساوي ع) أن تكون ذات أهمية حيث (س) هو حد العقلي، (ع) هو حد الفيزيولوجي و«is» يعني التماهي، إذا لم يكن لأي سبب آخر سوى أنه ينتهك بشكل منتظم قانون لايبنيتز (ibid, p.135) ثم يتابع فودور تقديم الفرق بين النوعين من المماهاة، وهو ما يقودنا إلى جوهر تفسيره لنظرية التماهي.

من الضروري، بالنسبة له، التمييز بين ما يدعوه «تماهي النوع بالنوع» و«تماهي الصفة بالصفة». الأول يشير إلى العلاقات التي تكون فيها طائفة معينة من الأحداث أو الظاهرات متماهية **دائمًا**، **وبديهيًا** apriori **وبالضرورة** بطائفة أخرى. إذا قلت، على سبيل المثال، أن «البرق هو تفريغ لشحنة كهربائية» فإن هذا التماهي لا يعترف بأية استثناءات: كل البرق يمتلك ضمن خواصه العامة والثابتة حقيقة أنه يتطابق مع النوع العام والثابت بنفس القدر من الظاهرات الذي هو تفريغ الشحنة الكهربائية أما الشكل الثاني من التماهي، بالمقابل، فيسلم فقط بإمكانية أن حدثًا معينًا أو عملية يمكن أن يُماهي بحدث آخر أو بعملية أخرى. قد يحدث هذا بشكل متكرر، أو حتى بشكل منتظم تمامًا، ولكن **ليس بالضرورة دائمًا**: أي أنه لا يمكن أن يحدث دائمًا من حيث المبدأ. بالعودة إلى هذا التمييز في مقالة أخرى يشير فودور إلى أن «جسدانية الصفة -للصفة» معنية «بالأحداث العقلية الفردية» في حين أن

«جسدانية النوع -للنوع» معنية «بطبيعة الخواص العقلية»: بعبارة أخرى، «في حين أن الأول يزعم فقط أن كل الخصوصيات العقلية التي توجد يصدف أن تكون عصبولوجية، فإن الثاني يطلق الزعم حول كل الخصوصيات العقلية التي يمكن أن توجد» (Fodor 1981 b, p.7).

فودور: مفهوم الوظيفة والتفسير الوظيفاني

لقد وصلنا الآن، كما قلنا، إلى جوهر تصور فودور للتماهي. وفي الوقت نفسه، فقد كشفنا عن أسس وظيفانيته. تحت التمييز الأساسي بين «تماهي النوع بالنوع» و«تماهي الصفة بالصفة» يكمن التمييز الأولي بين **الأشياء** (أو الجواهر) والوظائف. فالـ**شيء** هو كيان أحادي المعنى: إنه دائمًا **ذاك** الشيء ولا يمكن أن يكون أي شيء آخر بأي طريقة أخرى. إذا كنت قادراً باتباع الإجراءات العلمية الصحيحة، على إقامة التماهي بين كيان وآخر، فإن هذا التماهي سوف يعد «نموذجيًا»: بالمعنى المزدوج، أي أنه سيكون صحيحًا **دائمًا** وبلا **استثناء**، وسيكون صحيحًا من أجل **كل** الكيانات من النوع نفسه -أي من أجل كل تلك الأشياء المنتمية إلى الطائفة نفسها الخاضعة للدرس. أما **الوظيفة**، من ناحية أخرى، **فليست** شيئًا ما **أحادي المعنى**، أي شيئًا ما يكشف عن نفسه -ولا يمكن ألا يكشف عن نفسه- **دائمًا** وبالضرورة بشكل واحد **وحيد**. إننا بالأحرى، نتعامل مع مفهوم، مع عملية يمكن أداؤها أو تحقيقها بعدد (ن) من الطرق المختلفة. بهذا الخصوص، يعطي فودور مثالاً ساطعًا حول الفخ. فالفخ، إذا لم يعد كشيء (جسم ملموس خاص) بل **كوظيفة**، يمكن بناؤه بأي عدد من الطرق باستخدام مجموعة من التقنيات والمواد وما شابه ذلك: ومع ذلك يظل فخًا. ثمّة مثال آخر هو الري. فهو وظيفة يمكن أداؤها بطرق كثيرة مختلفة -بخرطوم مطاطي، بصفيحة سقاية معدنية، بجهاز ترذيذ كهربائي... وهلم جرا. إن التبعة النظرية الأساسية المترتبة على كل ذلك،

بعبارة سيدني شوميكر sidney Shoemaker، هي «حقيقة أن الحالات الوظيفية «قابلة للتحقق بشكل متعدد» تقتضي ضمناً أن الحالة الوظيفية لا يمكن أن تكون مماثلة لأي تحقق فيزيائي **خاص** لها» (itahicsmive 1981, pp.97 -8;).

في الوقت نفسه الذي يتبنى فودور استنتاجه الأول (على الأقل جزئيًّا)، فإنه يطور نقطة أخرى تبدي وعداً أكبر حتى. في مواجهة **الشيء**، من المشروع تماماً أن نسأل: ما هو؟ مم هو مصنوع؟ في مواجهة **الوظيفة**، من ناحية أخرى، فإن مثل هذه الأسئلة تصبح باطلة أو، على الأقل، «ضعيفة» إلى أقصى حد. في الحقيقة يبدو أن الأسئلة ذات المعنى حول الوظيفة ستكون من النوع: كيف تعمل؟ ما الذي تفعله؟ كيف تستعمل؟ (in Rosenthal 1971, p.145). في المحصلة، يمكننا القول إنه في حين أن الكيان يمكن تعريف ماهيته فيزيائيًّا (بمعنى أن المرء يمكنه القول بأنه من الناحية المادية، كيان محدد)، فإن الوظيفة لا يمكنها كذلك لأنها، كما رأينا، يمكن أن تأخذ أشكالاً مادية مختلفة وفقًا لإجراءات مختلفة بالقدر نفسه. يستنتج فودور، إذاً، أنه في حين أن التفسيرات والتماهيات التي تنسب إلى **كيان** -مثل الماء هو H2O» تقتضي ضمناً أن بوسعنا قول ما **هي** السمات الفيزيائية التي تشترك بها كل الكيانات من نوع معين، فإننا عندما نفسر **وظيفة** نكون غير ملزمين بأن نصف بلغة فيزيائية كل عناصر طائفة معينة من الوظائف التي تشترك بها. إن هذا النوع من التفسير هو موضع ارتياب لأن الاشتراك بشيء ما فيزيائي ليس شرطاً ضرورياً لأجل العضوية في كل الطائفة ولأن تلك الوظيفة يمكن أداؤها بأية إوالية طالما أنها تستخدم **بطريقة معينة** -وإن هذا الاستخدام وهذه **الطريقة** تحديداً هما اللذان يسمحان لنا بفهم الوظيفة. (ibid, p. 149).

إن أهمية هذه المواقف بالنسبة لفلسفة العقل لا يمكن المبالغة في تقديرها نظراً لأن الوظيفانيين يعتقدون بأن الظاهرات العقلية هي في النهاية ظاهرات وظيفية. وفقًا لذلك، فإننا عندما نشير إليها يجب ألا نسأل عن ماهيتها بلغة فيزيائية -وبدرجة أقل إلى أي شيء يمكن اختزالها، أو ما هي الأجزاء المكونة لها- بل ما هي **الطريقة المحددة** (في هذه الحالة، طريقة سايكولوجية) التي تؤدى بها. وهكذا، على

سبيل المثال، ***فإن*** *المالنخوليا (الكآبة) ليست (أو ليست قابلة للتماهي)* **بنية جسدية** أحادية المعنى لا متغيرة، بل إنها، بالأحرى، **طريقة** للوجود تمدّي(*) juxta sua principia، ويمكن أن تأخذ عدداً قدره (ن) من الأشكال الجسدية المختلفة.

- خوفًا من الخروج على الموضوع قليلاً، تجدر الإشارة إلى أن فودور يوسع تحليله للعمليات والأحداث العقلية إلى مستوى أعم من السلوك الإنساني. في الواقع إنه يعد السلوك بمثابة وظيفة أيضًا، فهو لا يمكن مماهاته **بحركات** جسدية (كما يعتقد أرمسترونغ) بل يمتلك استقلاليته طريقة عمله، modus, oprerandi، الخاصتين به القابلين للتحليل فقط وفق إجراءات محددة. وعلاوة على ذلك، فإن التماهي أو التطابق بين **الحركة** (الجسدية) و**السلوك** ليس «نوعًا لنوع» أي أنه عام وأحادي المعنى «وضروري». إن البرهان الذي يدعيه فودور يكمن في حقيقة أن «ليس كل حدوث لحركة مفترضة أو تقلص عضلي هو مثال على السلوك نفسه». على العكس من ذلك، إن «نمطين مختلفين تمامًا من الحركة قد يكونان مثالين على السلوك نفسه (Fodor 1964, pp. 169 -70)»[1]. إن ما يمكن التنبؤ به، أن فودور، في مواصلته لتفكيره حول الحالات السلوكية يعيد تأكيد الفرق بين «الوجود» و«العقل» الذي أفاده في فصل الأشياء عن الوظائف. إن تحليل هذه الحالات بلغة فيزيائية بحتة لن يعطينا سوى وصف لشروط بيوكيميائية وكهربائية معينة للسلوك، إنه لن يعطي طريقة العمل modus operandi للسلوك بحد ذاته:

[لنتكلم بإيجاز، فإن التفسير السايكولوجي الكامل (للسلوك) يحتاج إلى أكثر من وصف لماهية مجموعة الدارات العصبية المنطقية، إنه يتطلب أيضًا وصفًا لما **تفعله** مثل هذه الدارات. إن هذا النوع الثاني من الوصف يُعطى بلغة البنى المألوفة لعلم النفس: الدوافع، المحرضات، الاستراتيجيات وهلم جرا)] (ibid, p. 177).

(*) materialize.

(١) ثمّة بيان مشابه، بخصوص العلاقة بين الدماغ والسلوك، أطلقه مؤخراً عالم الفيزيولوجيا البارز نورمان غشفيند: «إن السلوك المشابه يمكن أن يكون لإواليات دماغية مسببة مختلفة كليًّا عن بعضها البعض» (ميلر، ص١٣٤).

إن فودور، وقد أسس منظوراً وظيفانيًّا بشكل صريح يعود الآن إلى قضية استقلالية علم النفس واستقلالية لغته. إن علم النفس لا يمكن ولا يجب أن يختزل إلى الفيزيولوجيا أو النيورولوجيا (العصبولوجيا)، فالفيزيولوجيا لا يمكنها أن تقدم سوى معرفة الإواليات التي تدعم بمعنى ما الظاهرات النفسية. هذا الدعم، يجب التشديد، ليس أحادي المعنى: في الواقع، من المفهوم أن الوظائف السايكولوجية المتماثلة يمكن في بعض الأحيان أن تُرد إلى إواليات عصبية متغايرة تشريحيًّا» والعكس بالعكس (Rosenthal 1971 p.146). ثمّة إذًا مرتبتان مختلفتان من المدلولات المعرفية: الظاهرات النفسية والظاهرات العصبو فيزيولوجية. ولكن إذا كان ذلك صحيحًا فمن العبث أن نفترض أن الفيزيولوجيا العصبية يمكنها بحد ذاتها أن تعبر عن كل شيء يريد الإنسان معرفته حول الحالات أو الأحداث النفسية. إن فودور يعيد التقدير إلى مصطلحات ومفاهيم علم النفس. «فالدوافع» و«الحوافز» و«الاستراتيجيات» ليست مجرد أسماء فارغة: إنها تدل على «حالات داخلية مفترضة» في محاولة لتفسير السلوك، الإدراك، الذاكرة، وظاهرات أخرى في حقل النظريات السايكولوجية» (Ibid, 145) ويجب أن يكون واضحًا أن هذه المصطلحات، إضافة إلى الحالات الوظيفية التي تدل عليها، لا يمكن إزالتها أو استبدالها **بشيء ما آخر**. فالأولى تخدم في الحقيقة غرضًا لغويًّا ومفاهيميًّا محددًا (إنها «أسماء **الوظائف**» ولا ينبغي خلطها مع أسماء **أخرى**)؛ أما الثانية، كما نعرف، «فليست متاحة من أجل التحليل المجهري ولا يمكن للمراجعة النظرية أن تماهيها إلا بوظائف أخرى وليس بإواليات» (Fodor 1964, p.179).

الوظيفانية وعلم الكومبيوتر

في مناقشتنا لبوتنام، نوهنا إلى أن الروبوتات «الذكية» لعبت دورًا حاسمًا في ابتكار نموذجه الوظيفاني. في الواقع إن تفكيره حول الوظيفانية قد تأثر بقوة التقدم الذي تم إحرازه في الذكاء الاصطناعي و«علم الكومبيوتر». وهو، مثل غيره من

الباحثين، يرى أيضًا في قدرة الآلات على أداء عمليات فكرية معينة (المعقدة تمامًا غالبًا) إثباتًا ليس للطبيعة «الأونطولوجية» بل للطبيعة «الوظيفية» للعمليات العقلية. بالفعل يبدو واضحًا بالنسبة له أنه إذا كان بالإمكان أداء نفس الأفعال عن طريق أشياء «مختلفة كالعقل البشري ودارات «الكومبيوتر»، عندئذ فإن تلك العمليات لا يمكن أن تُماهي بالمعنى الشديد (أي وفقًا لتماهي النوع بالنوع) بالإواليات العصبودماغية.

في مقالة توضيحية حول الـ MBP يعطي فودور عرضًا واضحًا للدور الذي لعبته «الكومبيوترات» في التفسير الوظيفاني للعقل. إن تلك الإواليات، يكتب فودور، «تقدم أمثلة جيدة على مفهومين أساسيين للوظيفانية: «المفهوم القائل بأن الحالات العقلية تكون متبادلة التعريف فيما بينها والمفهوم الذي يمكن تحقيقه في أنظمة عادية» (Fodor 1981 a, p. 106). في الواقع إن برمجيات الكومبيوتر يمكن من حيث المبدأ كتابتها بمئة طريقة مختلفة. فعلى سبيل المثال، إن البرنامج الخاص بآلة توزيع المشروبات غير المسكرة «لا يشترط بشكل منطقي أن يتم تحقيقه الملموس باستخدام المسننات والعتلات والديودات». وبنفس الشكل -هذه هي النقطة التي تهمنا هنا- «إن وصف برمجيات العقل لا يشترط بشكل منطقي وجود العصبونات» (ibid). إن فكرة فودور الأساسية هي أنه إذا كانت الوظيفانية مفتوحة على «علم الكومبيوتر» ويمكنها أن تفهم العلاقة الخاصة بين مفهومي **البرمجيات**(*) **والتجهيزات**(**) (المرتبطين بشكل وثيق من ناحية والمستقلين عن بعضهما بعضًا بشكل كامل من ناحية أخرى)، فإنها ستكون في موقع ممتاز من أجل الاستثمار التام للمبدأ القائل بأن «صفة الحالة العقلية مستقلة عن تحققها الجسدي» (ibid, p. 107). باختصار إن «علم الكومبيوتر»، إذا فسّر بالشكل الصحيح، يمكنه أن يوحي بالحل التالي لـ MBP: إن العقل بالنسبة للجسد كالبرمجيات بالنسبة للتجهيزات.

(*) software.

(**) hardware.

إن هذه المبادئ وما سوف ندعوه توخيًا للراحة بالمقاربة الفيلو -حسابية(*) philo-computational لفلسفة العقل ، التي لخصها فودور بشكل حذر تمامًا ، قد تم تطويرها بثقة أكبر من قبل باحثين آخرين . أما الذي قدم مساهمات لامعة بشكل خاص في سجال الـMBP فهو دانييل دينيت Daniel Dennett .

إن دينيت لا يحصر نفسه بإعادة توكيد الدور الرائد لفروع معرفية كالذكاء الاصطناعي وعلم «الكومبيوتر» في «الاستقصاء الأكثر تجريداً لمبادئ علم النفس» (Dennett 1978a, p. 112) . ويزعم أيضًا أن الذكاء الاصطناعي يوفر التحليل الأكثر تعقيداً «لإمكانيات الذكاء أو الوعي» (ibid, p.119) . علاوة على ذلك ، فإنه مقتنع بأن الفيزيولوجيا العصبية للدماغ لا علاقة لها أساسًا بالـMBP . في الواقع إن العقل هو في النهاية «كومبيوتر» -أو بالأحرى برمجيات كومبيوتر (انظر أيضًا Hofstadter Dennet 1981) .

لكن الأكثر اقتناعًا بشكل كامل بأن علم «الكومبيوتر» له دور حاسم ليلعبه في فلسفة العقل ربما كانت الفيلسوفة مارغريت بودن Margaret Boden . برأي بودن إن علم «الكومبيوتر» لا يقدم شيئًا أقل من الصياغة والاختبار الأكثر صرامة للفرضيات السايكولوجية حول مضامين ووظائف العقل (Boden 1981, p.31) إن المقدمة المنطقية التجريبية لهذا الإعلان الجريء هي أن الكومبيوترات «يمكنها أن تقوم ببعض الأشياء المشابهة بشكل كافٍ للعمليات العقلية البشرية» (ibid, p. 32) . لكن الأسس الحقيقية أقل وضوحًا مما تظن بودن . والمفهوم الأساسي للتشابه (الذي هو أي شيء إلا أن يكون تجريبيًا) يستدعي عدداً من الأسئلة : «تشابه بأي معنى ، ضمن أية حدود ، بأية تضمينات و(فوق كل شيء) على أساس أي محك؟ إن بودن لا تسأل هذه الأسئلة فقط ، بل إنها مقتنعة جداً بتجانس العقل و«الآلة» إلى درجة

(*) أي المولعة بالحسابات قياسًا على مصطلح philo -sophy (الفلسفة) أي الولع بالحكمة والمعرفة (المترجم) .

أنها تزعم أنها بكلامها حول «الكومبيوترات» إنما تمتلك حقًا مشروعًا تمامًا في استعمال مصطلحات سايكولوجية على نحو مميز مثل «مخطط»؛ «يمثل» «يعلل»، «يستنتج»، «يختار» (ibid, p.34). لذلك فإن دفاعها عن الطبيعة المستقلة لعلم النفس وللغة السايكولوجية ضد سيطرة الفيزياء الحيوية biophysics (ibid, pp. 24ff) يتأكد بشكل جدي بحقيقة أن علم النفس ذاته يصبح في مقالة بودن خاضعًا بشكل من الأشكال لنظرية العقل الفرط حسابية hyper -computational . لن نسهب حول هذه النقطة، ولا حتى حول زعمها الأكثر مدعاة للشك بأن علم «الكومبيوتر» بمقدوره أن «يسلط الضوء» على «طبيعة» «الذاتية للبشرية»، عالم الخبرة الفردية، وبُعد الأهداف والقيم وهلم جرا (ibid, pp. 31 -48 et passin) إن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو إصرار بودن على أن علم «الكومبيوتر» قد «حل» فعلاً الـ MB . برأيها إنه قادر على إثبات « **كم هو ممكن** بالنسبة للعقل أن يؤثر على الجسد أثناء الفعل الهادف والاختيار الطوعي» (ibid, p.31) . إن علم «الكومبيوتر»، تضيف بودن، يسلط الضوء على الـ MBP بافتراض كم هو من الممكن بالنسبة لعملية حسابية لا مادية أن توجه الأحداث الجسدية» (ibid, p. 47) مرة أخرى، فإن الاستنتاج -أو المبدأ- الأساسي هو أن «**العقل هو كومبيوتر**».

انتقادات تماهي العقل -الكومبيوتر

سيكون واضحًا عند هذه النقطة أن دور علم «الكومبيوتر» في مناقشة الـMBP هو دور مزدوج، فمن ناحية أولى إن نظرياته وتطبيقاته قدمت مساهمة هامة في تحرير العقلي (وعلمه) من الجسدي (وعلمه). ومن ناحية أخرى، مع ذلك، فإن نفس هذه النظريات والتطبيقات تخاطر بوضع الأسس لنوع جديد من الاختزالوية: لم يعد اختزال العقل إلى الجسد، بل اختزال العقل إلى «الآلة». هذا

الخطر يصبح مميتًا بشكل خاص إذا تم افتراض مماهاة من نوع «العقل كومبيوتر» بلغة أونطولوجية وليس بمجرد لغة إبستمولوجية -أي على مستوى النماذج المفاهيمية والمعرفية حصراً. بعبارة أخرى لو كان على المرء أن يقول «ضمن حدود معينة معرفة جيداً ومحصورة تمامًا، أنه قد يكون من المفيد أن **نقارن** جوانب معينة من **الوظائف** النفسية بـ**عمليات** معينة لبعض الآلات» (مع الأخذ بالحسبان بشكل ثابت أن العقول والآلات في كثير من النواحي الأخرى تعمل بطرق مختلفة تمامًا لا مجال للمقارنة بينها) لكانت هذه المداخلة مقبولة. مع ذلك لا يتبنى كل الباحثين هذا الرأي. إن البعض، في الحقيقة، يميل، وبطرق متفاوتة، إلى الزعم بأن «العقل يتصرف كالآلة» -وحتى أن العقل هو آلة. إن ريتشارد بويد R, Boyd، على سبيل المثال، لا يتردد في التصريح بأن «الأحداث والحالات والعمليات العقلية **هي** حسابية. (In Block and Fodor, p.96 italics mine) يجادل كل من دينيت وبودين على الخطين نفسيهما. إن بودن على قناعة تامة بالتشابه الوثيق، أو شبه التماهي quasi identity بين العقل والكومبيوتر إلى درجة أنها تورد قائمة طويلة بالتشابهات المزعومة بين الاثنين، مضيفة أنه حتى الإوالية المنطقية اللغوية للعقل هي حسابية بطبيعتها. إن ذاك النوع من الاختزالوية، المنجز على حساب التحليل الكافي المستقل للعقلي، هو في نهاية المطاف ليس بأقل راديكالية من الاختزالوية الفيزيولوجية العصبية التي يقترحها منظرو التماهي. ويكاد يكون من المفاجئ أن هذا الموقف ومواقف مشابهة قد قوبلت بتحفظات من قبل أكثر من فيلسوف من فلاسفة العقل. فعلى سبيل المثال، يكتب نورمان مالكولم، أنه من الواضح أن:

[أي شيء يمكن أن يقال عنه إنه يشبه أي شيء آخر، في جانب أو آخر. إن البشر و«الكومبيوترات» متشابهون في أن البشر يحسبون أحيانًا، وكذلك تفعل الكومبيوترات. ولكن الاثنين مختلفان أيضًا اختلافًا جذريًا. فالآلات لا يمكن أن يقال عنها حرفيًا إنها واعية أو لا واعية، وبالتالي إن حالات الوعي لا يمكن حرفيًا

أن تنسب إليها . إن هذه الملاحظة لوحدها كافية لاستبعاد الكومبيوتر من فلسفة العقل] [Malcolm and Armstrong 1984 p.100] .

في عرض لكتاب بودن، يجيب بوتنام أنه، بغض النظر عن المسائل الأخرى، فإن «الكومبيوتر» لا يؤدي سوى العمليات الحقيقية والسببية؛ في حين أن الكائنات البشرية تبدع الأفكار، والمعاني والقيم التي ليست طبيعتها حقيقية ولا سببية أساسًا. وهذا مهم بشكل خاص إذا أخذنا في الحسبان عملية **التقييم** كتقييم «صدق» الأفكار البشرية. يبدو أنه من المتعذر الدفاع، يقول بوتنام، عن أن الآلة يمكنها بمجرد معالجة حقيقية -سببية أن تميز الأفكار الصادقة عن الأفكار الكاذبة (putnam 1982a). والأكثر من ذلك، هو أنه حتى من غير المشروع أن نشير إلى العمليات الحسابية بلغة الصدق والكذب. ولنتكلم بدقة أكثر، في الواقع، إن الآلة لا تكون على خطأ أبدًا. فإذا عرضت دائرة على «الكومبيوتر» وقام برسم مكعب. فإننا **نحن** من يقول «هذا خطأ»؛ إن «الكومبيوتر» يكون ببساطة قد اتبع برنامجه. إنه لم يرتكب غلطًا: فهو إما أن يكون **معطلاً** أو أن برنامجه فيه **خلل أو عيب**. فإذا كان الشرط الأخير هو الحال، فإن المبرمج -كائن بشري- هو الذي ارتكب الخطأ (في الواقع، إن البشر فقط هم الذين يرتكبون الأخطاء).

إن الفروق الجذرية بين العقل (أو الإنسان) والكومبيوتر قد تم التأكيد عليها أيضًا من قبل جون سيرل John Searle (١٩٨٠ و١٩٨٢، انظر أيضًا سيرل ١٩٨٤). فالكومبيوتر، كما يجادل سيرل، يستخدم **الإشارات** signs، وليس الرموز (وهو ما يفترض سلفًا القدرة على التمييز بين «الأشياء» و«الأسماء» أو بين المدلول والدال). وعلاوة على ذلك، فإن بوسع «الكومبيوتر» أن يتبع **الإعراب** syntax، ولكن ليس بوسعه أن يبدع **علم الدلالات** semantics. ولا بوسعه أن يعبر عن المقاصد أو الرغبات أو أحكام القيمة، أو يأخذ بالحسبان الخلفيات والسياقات والأغراض المعقدة. أما فيما يتعلق بمقدرته على الفهم، فإن سيرل يعلن

شكوكه القائمة حول الادعاءات المغرورة التي يطلقها بعض علماء «الكومبيوتر». إن العمليات المعرفية التي تقوم بها «الكومبيوترات»، يقول، تحمل شبهاً ضئيلاً جداً بالتفكير المعرفي البشري، الذي يتطور وفقًا لعمليات، مثل الفهم المسبق، التشبيه الجزئي -الافتراض- وهي مختلفة تمامًا عن تلك المستخدمة من قبل «الكومبيوتر». ولا داعي للقول إنه إذا أشار المرء ليس إلى العمليات المعرفية بل إلى الفكر عمومًا، فإن الفجوة بين العقل (أو الإنسان) والآلة تتسع بشكل هائل.

إن الفكر والمشاعر الإنسانية، يجادل سيرل بشكل مقنع، تشكل وظائف محددة غير قابلة للاختزال متصلة ببنية سايكو -فيزيولوجية محددة (وسوف نضيف) وبهوية الإنسان الرمزية والاجتماعية والتاريخية. إن المدافعين عن علم النفس الموجه «بالكومبيوتر» كانوا يرددون أحيانًا بأن هدفهم هو ليس **مماهاة** العقل بالآلة بقدر ما هو **محاكاة** تصرفات عقلية معينة لأغراض كشفية أو تحليلية. ثمّة في الواقع شرعية معينة لهذا السؤال. إنه يوحي بنوع من العمل الذي لا يبدو أنه يقتضي بشكل ضمني التزامًا أونطولوجيًّا من أي نوع (أنا أحاكي، أو أجعل الآلة تحاكي، سلوكًا معينًا، مدركًا تمام الإدراك أنه في الواقع ليس سوى محاكاة، مجرد تشابه جزئي محدث من قبلي ضمن حدود معرفة بشكل ضيق). مع ذلك يجب أن نتذكر، كما أشار كيث غندرسون Keith Gunderson أنه ليس من الممكن دائمًا أن نخلق محاكاة لـ«الشيء ذاته» (Gunderson 1971) لنأخذ الشعور مثلاً. من حيث المبدأ يمكنني أن أبرمج «كومبيوترًا» على محاكاة الشعور، بمعنى أن أجعله يؤدي التصرفات التي ترافق عمومًا وتعبر عن شعور معين. المشكلة هي أنه بالرغم من أن «الكومبيوتر» يمكنه أن يحاكي الشعور (وهذا بشكل واضح كل ما يمكنه أن يفعله)، فإنه لا يمكنه أن يمر بتجربة ذاك الشعور -وبالتالي لا يمكنه أن **يعبر** عنه بشكل حقيقي. إن ما يفعله، في الواقع، هو شيء مختلف تمامًا: إنه يقوم بـ سلسلة من التصرفات الخارجية الآلية **المشابهة في الشكل** لتلك التصرفات التي يؤديها، عادة،

شخص ما يمر بتجربة ذاك الشعور (عادة، وليس بالضرورة بالتأكيد: إن الشعور يمكن أن يترافق وأن يعبر عنه بـ عدد لا نهائي ولا يمكن التنبؤ به من التصرفات). لكن الاستجابات النقدية لعلم النفس السلوكي قد أظهرت بشكل مقنع أن السلوك الخارجي لا ينطبق بالضرورة على حالات نفسية داخلية معينة (يمكنني أن أتظاهر خارجياً بالألم دون الشعور الحقيقي به). هذا يستتبع، إذاً، أن «سلوك» الكومبيوتر لن يمدنا في أي حال من الأحوال بمعلومات موثوقة عن «مشاعره» المفترضة.

ثمّة انتقاد عام آخر يثأر غالبًا ضد علم النفس الموجه «بالكومبيوتر» وهو أن بعض مصطلحاته ومفاهيمه الأساسية تستخدم خطأ. لا أحد يعترض على إدخال التشابهات غير الملتزمة أنطولوجيًّا بين العقل والآلة، ولكن ينبغي أن يكون واضحًا أن بعض المصطلحات والمفاهيم لا يمكن استخدامها كما لو أنها **إشارات حيادية**، قابلة للتطبيق على أي كيان يبدو أنه يسلك بطريقة معينة. خذ كلمة «خطة». إن المفهوم ليس محدوداً بارتباط مع حقائق أو أفعال مؤثرة، لكنه يستدعي مجموعة من المعاني السايكو -أنثروبولوجية والسوسيو- ثقافية مع تلميحات إلى تقييم وضع خاص، ومعرفة أكثر أو أقل ضمنية ببعض القيم، والرغبة في تحقيق هدف. إن الكائنات البشرية هي «**ذوات مخططة**» بامتياز par excellence -في الواقع، يمكن أن نفترض أن مفهوم «خطة» بحد ذاته قد نشأ بارتباط وثيق مع (الكائنات). أما الكومبيوترات فهي مسألة أخرى. حتى لو كان بمقدور الكومبيوتر، من حيث المبدأ، أن يحاكي الأفعال المتطابقة تقريبًا مع خطة، فإن هذه الأفعال سوف تبقى دائمًا وبشكل حصري عمليات فيزيائية. بغض النظر عن كيف يمكن أن تكون مفيدة ومعقدة، فإن هذه العمليات سوف تفتقر حتمًا إلى كثير من السمات التي نربطها بشكل منتظم بالخطة. بالرغم من أن هذه العمليات يمكن أن تشبه ظاهريًّا تلك العمليات المتعلقة بالخطة، فإنها لن تعكس سوى النتيجة النهائية لسيرورة تمتلك في السلوك البشري أصولاً وأهدافًا أعقد بكثير. ومن المسلم به على نطاق واسع أن معنى الفعل لا يمكن فهمه إلا بصعوبة بدون أن تؤخذ بالحسبان أصوله وأهدافه.

تفسيران للوظيفانية

إن الأسئلة التي أثرناها بخصوص العلاقة بين «العقل» و«الآلة» -والتي ألمحنا إليها للإيحاء بتعقيد وأهمية حقل معين من البحث ضمن فلسفة العقل -إنما تعنى بقضية أكثر اتساعًا بكثير لا يمكننا أن نتوقف عندها هنا. أما الآن فيجب أن نعود إلى فودور وإلى الوظيفانية كـ«حل» لـ MBP. ولن يكون من الضروري أن نعيد تتبع الخطوات والحجج المشروحة في الصفحات السابقة. إن ما نحتاج لأن نلفت الانتباه إليه هو ما يمكن أن يطلق عليه الغموض الضمني، أو التفسير المزدوج للوظيفانية. فأين تكمن هذه الازدواجية؟

كتب رورتي ذات مرة أن ميزة الوظيفانية ليس في «أنها قد كشفت **طبيعة** الحالات العقلية بل في القول بأنها لا تمتلك طبيعة» (1982 b, p.336: italics). إن هذا التقييم هام إلى حد ما، مع أننا نميل إلى تفسيره بطريقة مختلفة. «فعدم امتلاك الطبيعة» يمكن أن يعني قبل كل شيء عدم امتلاك طبيعة واحدة، ويمكن أن يعني أن الوظائف العقلية تمتلك طبيعات كثيرة (ليس فقط قانونًا de jure بل أيضًا فعلاً de facto)، أي أشكالاً وتراكيب مختلفة كثيرة. إن العمليات العقلية، منظوراً إليها من هذه الزاوية، تبدو قابلة للتحليل ليس فقط، ولا بالدرجة الأولى، بلغة المكونات الجسدية (وقد تكون هذه، في أحسن الأحوال، إحدى طبيعاتها)، بل أيضًا بلغة أخرى كتلك المصطلحات المتعلقة بالذاكرة والرموز واللاوعي والثقافة والتاريخ. بهذا المعنى، إن الحالة العقلية هي حالة يمكن توصيفها وفقًا للمحكات الأكثر تنوعًا وغير القابلة للتنبؤ بها. إن الرغبة، على سبيل المثال، في الوقت الذي تمتلك فيه بالتأكيد متلازمة فيزيولوجية وتفسيراً فيزيولوجيًا، فإنها ستكون أيضًا قابلة للتفسير من وجهة نظر «اجتماعية» (لا يوجد عالم فيزيولوجيا يمكنه أن يفسر السبب في أن

الإيطالي العادي يتوق إلى السيارة الملتزة المشحونة في حين أن الأمريكي العادي يفضل سيارته أن تكون متسعة وذات معدل تسارع أكثر سلاسة) باختصار، إن شكلاً معينًا من الوظيفانية يشدد بقوة على أنه لا توجد طريقة مفضلة لأداء وظيفة عقلية وأنه، وفقًا لذلك، يوجد **عدد لا نهاية له** من الطرق لأدائه.

على كل حال، فإن هذه ليست مقاربة فودور. يبدو أنه بشكل خاص في بعض المقالات التي تلي [لغة الفكر] يتخلى عن خلافه مع الاختزالوية الجسدانية ويعترف بمركزية (على الأقل de facto) التجسيد الفيزيائي للعقلي. وفي الوقت نفسه يميل قليلاً إلى الدفاع عن **تعددية** الطرق التي يمكن بها أداء الوظائف العقلية، في النهاية، باستقلالية العقلي نفسه. يلح فودور الآن ليس على استقلال العقلي عن الجسدي (عمومًا) بقدر ما يلح على الزعم بأنه لا توجد علاقة ضرورية منطقيًا بين العقل والجهاز العصبي (خصوصًا). إنه يدرك هذه العلاقة، كما رأينا، بلغة التمييز بين «تماهي النوع -بالنوع» وتماهي «الصفة -بالصفة». ولكن ما الذي يخبرنا به هذا التمييز فعلاً حول التماهي بين العقل والجسد؟ إنه بالتأكيد لا يقول إنه يوجد تماهي. على العكس، إن التماهي موجود، لكنه محتمل: أي أنه يوجد (في الواقع) بشكل معين، ولكنه يمكن أن يوجد (في النظرية، قانونًا) بأشكال أخرى. مع ذلك، حتى بالتغاضي عن نزوع فودور إلى مساواة «الواقعي» بالعصبولوجي، فمن المسلم به بصعوبة أن الأشكال الأخرى (الافتراضية) للتماهي يجب أن تكون مطالبة بتحقيق الشرط **الفيزيائي**. كنتيجة لذلك، وبعيداً عن استخدام التصور الوظيفاني للتشديد على التعددية اللانهائية لتمظهرات العقل ولإعطاء تفسير **استقلالوي** autonomistic للعقل ذاته، يختتم فودور بافتراض ما يمكن أن نسميه شكلاً نيو -جسدانيًا للحالات والأحداث العقلية. (هذه النيوجسدانية يمكن مقارنتها بشكل مفيد بالمواقف المقدمة لدى Wilkes 1978a، انظر أيضًا بيكوك Peacock 1979 و Block 1981.

هذا الاستنتاج ليس ثمرة التفسير الشخصي والمعزول. إن مايكل مارتن، على سبيل المثال، جادل منذ بعض السنوات أن فودور «لم يبين أن علم النفس لا يمكن اختزاله إلى فيزيولوجيا عصبية» (Martin 1971, p. 161) بالنسبة لمارغوليس، إن نظرية فودور هي، في النهاية، نظرية «تماهي خفي crypto-» (Margalis 1978). بشكل عام أكثر، ترى باتريشيا كيتشر Patricia Kitcher، وهي دارسة نبيهة لفلسفة العقل، نزوعًا بين الوظيفانيين لأن يقترحوا مجددًا ما هو أكثر قليلاً من «**نسخة**» خاصة من نظرية التماهي. في التحليل الأخير، تقول كيتشر، إن هذا النوع من الوظيفانية لا ينكر الطبيعة الجسدية للحالات العقلية، بل بالأحرى، إنه يوحي بأننا كلما كنا في حالة عقلية معينة، نكون في حالة جسدية معينة، وأن «كل مثال على الحالة العقلية هو، بالطبع، حالة جسدية ما». إن الوظيفانية ترفض فقط أن تحليل الحالات العقلية يمكن **دائمًا** أن يكون متطابقًا مع تحليل الحالات الجسدية (Kitcher 1982, p.225). بالرغم من أن تعليقات كيتشر موجهة إلى مجال عريض من التصورات الوظيفانية، فمن الواضح أنها وثيقة الصلة تمامًا بنظرية فودور.

ثمّة كم هائل من التعليقات على نظرية فودور التي تسير في موازاة الخطوط التفسيرية نفسها. إذا أفردنا ردًا واحدًا باهتمام خاص فذلك لأن النقاط المثارة ذات أهمية خاصة من وجهة نظر نظرية، ولأن المصدر هو الحبر الأعظم prontifex maximus لمادية التماهي المعاصرة، ديفيد، م. أرمسترونغ.

بدراسة الاعتراضات على المواقف «الأوسترالية» المثارة من قبل الكثير من الوظيفانيين (قبل كل شيء من قبل فودور). يمكن أن يتوقع المرء رد فعل دفاعي من طرف زعيم المدرسة الأوسترالية. ولكن ليس هذا هو الحال. ففي مقالة مثيرة للاهتمام جدًا تبنى أرمسترونغ موقفًا إزاء الوظيفانية يمكن عدّه واقعًا في مكان ما بين الموقف «الاختياري» والموقف التهكمي. (أرمسترونغ ١٩٨٣ a). يكتب أرمسترونغ، أن بعض الفرضيات الوظيفانية، في جوانب معينة، قد تم استباقها من

قبل فلاسفة العقل الأوستراليين، بدءاً من سمارت. أما فيما يتعلق بالمبادئ الحاسمة الأخرى للوظيفانية، يزعم أنها قابلة للمصالحة إلى حد كبير مع نظرية التماهي. ما هي، في الأساس، مساهمة الوظيفانيين (وفودور) التجديدية فعلاً في مناقشة الـ MBP؟ إنها ببساطة التمييز الشهير بين «تماهي النوع -بالنوع» و«تماهي الصفة-بالصفة». وهذا التمييز يبدو أنه يساعد في فصل منظري التماهي التقليديين عن الوظيفانيين: الأولين كمؤيدين لـ «تماهي النوع -بالنوع» والآخرين كمؤيدين لـ «تماهي الصفة -بالصفة». لكن هل الفجوة بهذا الاتساع فعلاً؟ إن أرمسترونغ، لا يعتقد ذلك. في التحليل النهائي يقول أرمسترونغ: إن مجمل الـ MBP تتلخص في مسألة واحدة **قبول أو رفض الزعم بأن كل حالة عقلية هي، في الحقيقة وبانتظام كاف، حالة جسدية**. إن فودور، يتابع أرمسترونغ، يقبل هذا المبدأ عندما يعلن (أو على الأقل لا ينكر) أن كل «حدث عقلي» هو فعلاً de facto حدث جسدي محض (ibid, pp. 58 -9). فيما يتعلق بـ «تماهي النوع -بالنوع» الأكثر تطلبًا للبراعة، من المحتمل جداً أن يستمر أرمسترونغ في الإيمان بصحته أكثر مما يفصح (بالرغم من التطور الجزئي لآرائه: انظر الفصل ٣). لكنه يعلن أنه مستعد لإبقاء آرائه الأكثر راديكالية طي الكتمان، طالما أن هذا الهجوم على نظرية التماهي ينطلق من موقف **لا يتخلى عن القضية المادية والجسدانية**. (هذا يؤكد فرضيتنا القائلة بأن همّ أرمسترونغ الأساسي ليس حل مشكلة فلسفية -سايكولوجية، بل أنه بالأحرى، إثبات رؤية عالمية Weltanschauung جسدانية شاملة).

كيف ينبغي علينا أن نرد على أرمسترونغ؟ علينا أن نعترف، على الأقل بقدر ما يتعلق الأمر بـ فودور، أنه على حق أساساً. إن القراءة الدقيقة لمقالة فودور (1981a)حول الـ MBP سوف تثبت رأيه. هنا يعيد بشكل لا لبس فيه إعلان مبدأي الصفة المميزة **الوظيفية** (وليس **الجوهرية**) للحالات العقلية و **شرعية** الإطار السايكولوجي الذي لا يمكن اختزاله إلى مكونات عصبولوجية. ولكن كيف يتم

تقديم هذه المبادئ، وبشكل خاص المبدأ الأول والأهم؟ يجري تقديمها **كفرضيات، كإمكانيات منطقية -نظرية**. إن فودور لا يتردد حتى في التأكيد على أن الأشياء، على مستوى **فعلي**، يمكن أن تسير (وهي في الواقع تفعل ذلك) بشكل مختلف تماماً عن الطريقة التي تطرح بها في كتابه/ مقالة Gedankenexperiment: «إن الوظيفاني لن ينزعج لو تبين أن أحداث الدماغ هي الأشياء الوحيدة التي تمتلك **الخاصيات الوظيفية** التي تحدد **الحالات العقلية**». في الواقع، كما لو كانوا يزيلون أي شكوك متبقية -«يتوقع معظم الوظيفانيين أن ذلك سوف ينتهي بهذه الطريقة».

بعبارة أخرى، إن الوظيفانية تجيز الحل المادي لـ MBP الذي تقدمه نظرية تماهي الحالة المركزية» (Fodor 1981a, p. 129; Italics mine) يعلن فودور موقفه بوضوح عجيب دون أن يترك أي شك حول كيفية إدراكه للطبيعة الصحيحة للحالات العقلية: وهذا الموقف، في النهاية، ليس بعيداً جداً عن موقف الأوستراليين كما يظن المرء.

في مجموعة المقالات المعنونة [التمثلات] يؤكد فودور توجهه الشامل المضاد للاختزالوية، ويطور مسألة استقلالية ما يسميه «العلوم الخاصة» ويشدد مرة أخرى على استقلال علم النفس عن علم الأعصاب neurology (Fodor 1981b). ومن ناحية أخرى، لديه كلمات مديح معبرة لأجل المادية الأوسترالية -ولأسباب مفتوحة بشكل واضح للاعتراض، كالزعم بأنها قد احتفظت (على العكس من السلوكية) بتصور **أنطولوجي** للعقلي (ibid, p.9). من الصحيح، بالتأكيد، أن الوظيفانية بالنسبة لفودور ليست ملزمة بالضرورة بالتفسير العصبولوجي للحالات العقلية، وأنها تؤمن بأن هذه الحالات يمكن «نقلها» بحوامل لا بيولوجية (على الأقل في المبدأ «**المنطقي**»، يضيف فودور بشكل له دلالته). ولكن يجب أن نكون حذرين. هل هذا كاف لاقتراح مقاربة جديدة فعلاً للقضية التي تهمنا؟ إطلاقاً. في الواقع، أن ننكر الصفة المميزة العصبولوجية (أو البيولوجية) للعقلي شيء؛ وأن ننكر، بشكل عام أكثر، طبيعته الجسدية شيء آخر تماماً. كي يستبعد أي سوء فهم

بهذا الخصوص فإن فودور نفسه هو الذي يعلن أنه مدافع عن الجسدانية -وإن تكن «جسدانية بدون ضيق في أفق التفكير» (ibid, p.11).

في ضوء الملاحظات السابقة، فإن التقييم الشامل لوظيفانية فودور ينبغي أن يكون كما يلي: بالرغم من بعض المقدمات المشجعة، لم يهدم صرح التفسير الجسداني للعقلي. حتى الاحتكام إلى علم «الكومبيوتر» لم يثبت أنه حاسم. فما حدث، في أفضل الأحوال، هو أنه ربط بشكل أساسي الظاهرات العقلية بظاهرات عصبولوجية محددة (وفقًا لتماهي الصفة بالصفة) وبالتالي تأمل في إمكانية ربطها بـ(أجزاء) المنظومات الحسابية. ما يبقى بأي حال من الأحوال هو الافتراض الأساسي القائل بأن الظاهرة **العقلية** تُماهي بشيء ما «**جسدي**»(*).

(*) يبرز التوجه الواقعي والجسداني بقوة في مقالة فودور [the Modularity of mind] (١٩٨٣). إن المقالة (التي تقدم فرضيات وتضطلع بقضايا بعيدة عن تلك التي تمت معالجتها في هذا المجلد) تشكل انعطافًا مفاجئًا، بالنظر إلى بعض المقدمات المنطقية لفكر فودور، نحو مذهب «الملكات» النفسية وعلمها. وفقًا لفودور، كي نفسر «حقائق الحياة العقلية» من الضروري أن «نتأمل» في الأنواع المختلفة من «الإواليات السايكولوجية»، المقابلة للملكات العقلية. إن ما يجب فهمه من هذه الإواليات هو سماتها الحقيقية، خواصها «الجوهرية» (ص١٠). إن هذا البرنامج البحثي ملح بشكل خاص نظرًا لأن ليست الوظائف النفسية الفردية فقط بل كل السلوك الإنساني يعد «نتيجة» «لسبب» عقلي حصرًا -لعقل، يجب أن نشدد، يتم تفسيره ليس كوظيفة بل بالأحرى «كبنية» (ص٢٠). إن ما هو ملفت للانتباه بشكل خاص أن الاستقصاء برمته يقوم على منظور ليس واقعيًا فحسب بل هو أيضًا منظور مكاني (غالبًا ما يتكلم عن «معمار» مكون من ملكات «شاقولية» و«أفقية»). من المنظور نفسه، فإن فودور الذي يقف مع تصور «ديكارتي». (ديكارتية الـ rescogitans) ويجادل (وإن يكن بالاتفاق إلى حد كبير) مع الواقعي تشومسكي، لا يتردد في إحياء فراسة الدماغ phrenology واقتراح إعادة الكيان الفردية لغول Gall. من وراء كل هذا يبرز، بمعنى ما، تفسير نيو -فيزيولوجياني للعقلي: إن إحدى المدلولات الأساسية لدراسة فودور هي «المعمار الحيادي»، مركب «الإوليات الأحادية» المسؤول عن الأداء النفسي (ص ص ٩٨، ١١٩) -والتي كما ينبغي أن نلاحظ، يتم تعريفها على أنها «طبيعية». وفقًا لذلك، فإن إحدى الطروحات الأساسية للكتاب هي أن كل «عضو عقلي» يكون «مدوزنًا سلفًا» مع نوع خاص من البنية «العصبو دماغية» (ص١٢٠). ثمّة موقف مشابه يظهر في مساهمة فودور في المجلد المعنون [حالات العقل] الذي حرره جوناثان ميلر ونشر في العام نفسه، والذي تقدم فيه الوظائف العقلية مرة أخرى على أنها «ملكات» أو «أعضاء» عصبو دماغية والتي يكون العلم مطالبًا باكتشافها ووصفها.

الفصل السادس

العقل كخاصية وكحدث
«التماهيوية الجديدة» «الإصلاحية» لكيم وديفيدسون

كيم: العقلي ليس كوجود بل كـ «خاصية»

قبل وقت قصير من بدء مناقشتنا للوظيفانية تطرقنا بشكل موجز لمنطقة أخرى من الفكر كانت فاعلة في الإصلاح أو المراجعة النقدية لنظرية التماهي التقليدية. إن مصطلحي «إصلاح» و«مراجعة» لم يتم اختيارهما بالمصادفة. إن باحثي هذا التوجه لا ينوون، في الواقع، أن يتخلوا تماما عن الوحي والطموح العامين لنظرية التماهي. لقد كان هدفهم. بالأحرى. هو رفض جوانب معينة من هذه النظرية في حين يعدلون (بشكل جذري حتى) عدداً من افتراضاتها وحججها الأساسية. وقلنا أيضاً أن هؤلاء الباحثين لا يشكلون بأية وسيلة «مدرسة» أو جماعة عضوية متحدة. مع ذلك، إن مواقفهم تشترك في خط واحد في التعليل يقوم تقريباً على الخيارات التالية:

أ- التزام قوي بمقاربة ضد -أونطولوجية أو ضد- جوهرانية لـ MBP- وهذا واضح بشكل خاص في إعادة التعريف الحاسم للظاهرات العقلية بلغة الخواص أو الأنماط أو الأحداث.

ب- تطوير منظور سايكولوجي إوابستمولوجي يكون، من ناحية أولى، أكثر ترابطًا إلى حد ما مما تفترضه نظرية التماهي، ومن ناحية أخرى، يحتفظ بسمات جسدانية (وإن تكن معقدة) وأحادية (وإن تكن شاذة).

ج- الالتزام بالحفاظ على شكل ما من الربط (ربما السببي) بين العقلي والجسدي بالرغم من أن هذا الربط سوف يعطي تفسيرًا فريدًا sui generis «واهيا» أو حتى يستبدل بمفهوم **الترابط** الجديد. التزامًا منا بالمسار الذي اخترنا أن نتبعه، سيكون من الأفضل أن نركز الاهتمام على باحثين بشكل خاص هما: جيغوون كيم ودونالد ديفيدسون.

إن كيم شخصية هامة في الأدبيات المتعلقة بالـ MBP وكان على الدوام واضحًا تمامًا في انتقاداته لنظرية التماهي التقليدية. إن نظرية التماهي، يجادل كيم، كثيرًا ما تتجاهل الإعلان عن أي **مستوى** بالضبط (أونطولوجي، لغوي، شكلي) يوجد التماهي بين العقل والجسد بشكل مزعوم. ثانيًا، إن المدافعين عنها يوضحون بشكل كاف «أي نوع من الحدث الفيزيائي يكون نوعًا معينًا من الحدث الظاهراتي» (Kim, in Kim and Brandt 1967, p.525). ثالثًا، يميل كثير من مؤيدي هذا الرأي ليس إلى المجادلة لصالح افتراضاتهم على أسس **تجريبية -علمية** بقدر ما ينادون بتطبيقية وموثوقية بعض **المبادئ الفلسفية العامة**، مثل مبدأ البساطة و«مبدأ الاقتصاد». إذا تركنا جانبًا نقاط الإجراء القابلة للجدل، فإن الحقيقة، وفقًا لكيم، هي أن نظرية التماهي لم تنجح في اختزال، انسجامًا مع هذه المبادئ، عدد المفاهيم البدائية التي تشكل القاعدة لدراسة الـ MBP. ثمة مشكلة أخرى لنظرية التماهي لم تلق حلاً وتتعلق بعجزها inability (الذي ذكرناه سابقًا) عن التعريف المسبق للعقلي بشكل مستقل، قبل التأكد من مماهاته الممكنة بالجسدي. (Kim, 1971, pp. 324 -5). ولا ينبغي علينا أن ننسى أنها قد أثبتت عدم قدرتها على تجاوز مفهوم التماهي «الشديد» أكثر مما ينبغي (والذي من الصعب تطبيقه تجريبيًا) وهو مفهوم مختزل،

إلى مجرد ترابط أو تلازم. وأخيراً، كيف بوسعنا أن نتجاهل أن المسندات المستخدمة في اللغات النفسية والجسدية مختلفة بشكل واضح لدرجة تحول دون تطبيقها على مدلول وحيد؟ ثمة ملاحظة نقدية أخرى لابد منها (يوجهها كيم إلى المادية الإزالوية أيضًا): حتى إذا سلمنا بأن **ظاهرة** الألم النفسية، على سبيل المثال، يمكن التعبير عنها بلغة جسدية، فإن هذا من الصعب أن يعني أن **مفهوم** الألم النفسي وتعبيره اللغوي المقابل يصبحان زائدين. (Kim and Brandt 1967, p.537).

ما هو البديل الذي يقترحه كيم إذًا؟ إن موقفه لن يقنع تمامًا الذين يمكن أن يتوقعوا منه موقفًا مناقضاً بشكل واضح لمعتقدات نظرية التماهي، الذين يحكمون بالطبيعة الراديكالية للنقد الملخص أعلاه. في الحقيقة، وكما سبق أن قلنا أعلاه، ليس هدف كيم أن يقترح «حلاً ثوريًّا لمسألة MBP. في صميم فكره تكمن مشكلة نوع العلاقة التي تربط العقلي والجسدي، والفرضيات العامة لهذه العلاقة غير المفتوحة للنقاش. تبقى هناك مسألة أخرى، أكثر اشتعالاً أيضًا: الحاجة الملحة إلى القدرة على التعبير عن العقلي (وربما، الإنساني، عمومًا) بلغة جسدية. على كل، نظراً لهذه المقدمة فإن فكر كيم يحتوي على نواة نظرية ذات أهمية ملموسة لا يمكن التغاضي عنها (كيم 1966 و1971).

إن هذا الاقتراح، إذا ما اختزل إلى مصطلحاته الأكثر عمومية يشكل نقلاً لبؤرة الـMBP من مستوى الكيانات إلى مستوى الخاصيات (في الواقع، إن تعبير «تماهي الخاصيات» قد استعمل بمثابة وسمة من أجل الموقف الذي تبناه كيم وباحثون آخرون). إن الإلهام الأقصى لهذه المقاربة الجديدة لـ MBP هو الاقتناع بأن التفكير المتركز على فكرة التماهي التقليدية ينتمي إلى فلسفة أونطولوجية تبدو في كثير من الجوانب أنها قد ولى زمانها إلى حد ما. في المقام الثاني، وبشكل أكثر تحديداً، لو اعتبر العقل والجسد كيانين، لكانا مختلفين بشكل واضح إلى درجة تمنع وجود أية علاقة عضوية بينهما. خلافًا للكيان الجسدي، ليس للكيان العقلي أجزاء

(ما هي أجزاء المالنخوليا؟)، ولا يمكن أن يكون متوضعًا بشكل أحادي المعنى (أين تقع السعادة؟)، وهو ذاتي وخصوصي (من يعرف أو يخبر صداع رأسي بالطريقة التي أعرفها وأخبرها؟).

وعلاوة على ذلك، إنه كيفي وقصدي (غالبًا) ولا يمكن مهاجمته. (Kim 1971) يجب إذًا الإقلاع عن الحديث حول التماهي بين الكيانين.

عندما سلم كيم بصعوبة تحليل تماهي العقل -الجسد بلغة الكيانات انتقل إلى التفكير في إمكانية إثبات التماهي ليس بين كيانين بل بين **خاصيتين** (كيم 1966). من الواضح، أن ثمة اختلاف ملحوظ بين القول بأن كيانًا مساويًا لكيان آخر والقول بأن خاصية مساوية لخاصية أخرى. لقد ناقشنا للتو بعض المشاكل المتعلقة بالتماهي بين كيانين (انظر الفصل٣). مع النوع الثاني من التماهي، فإن ما يتم زعمه هو فقط أن «شكلين» جزئيين محددين لمدلولين يمتلكان صفة مميزة هي التساوي بدون اشتراط أن تكون كل الصفات المميزة «الباقية» (أي خواصها الأخرى، «السنادات» الممكنة للخواص، . . الخ) هي نفسها.

يعطي كيم مثالاً مضيئًا. عندما نقول إن درجة حرارة غاز مكافئة للطاقة الحركية لذاك الغاز، فإننا لا نوحي بأن **شيئًا** محدداً يساوي شيئًا آخر. بل إننا نقول إن إحدى جوانبه أو خاصياته تطابق جانبًا أو خاصية أخرى -ولاحظ أن هذا ليس **دائمًا** (أو ليس بالضرورة) هو الحال، ولكن فقط تحت ظروف معينة. (Kim 1966, in Rosenthal 1971, pp. 86-87). من الواضح أن هذه المقاربة تنزع الإطلاقية وتزيل القيود عن حدود البيانات حول التماهي، وتصبح أكثر وضوحًا حتى عندما يؤكد كيم أن الخاصية التي يتكلم عنها ليست مكونًا **واقعيًا** (مفترضًا)، **موضوعيًا** لشيء ما، بل هي مجرد «خاصية ظاهراتية»! شيء ما مختلف تمامًا عن «نوع من الخاصية لا يمكن اختزاله **بطبيعته**» (Kim and Brandt 1967, p. 529). بهذا الخصوص، يكتب كيم في مكان آخر أن «الأحداث بالطبع **تمتلك** خاصيات. . .

لكنها لا تمتلك خاصيات **مكونة** . (Kim 1972, p.186. italic mine). من الواضح أن الحجة نفسها تنطبق على العقلي. في هذا الإطار، فإن كيم لا يفترض إثبات تماهي شيء ما يدعى «عقلي» بشيء ما يدعى «جسدي»: إنه يقول فقط أنه توجد بعض الخاصيات العقلية التي يمكن مماهاتها في سياقات معينة بخاصيات معينة لحالات دماغية. (Kim 1966 and 1972).

كيم: من التماهي إلى «الترابط»

مفهوم الـ«العرضية»

بناء على ما قيل حتى الآن، بمقدور كيم أن يتعامل مع إحدى المشاكل ذات الأهمية الكبرى بالنسبة له: فعل المماهاة. إن هدفه، بصراحة تامة، هو تحويل، أو حتى التخلي عن، مفهوم التماهي. فهو يجادل بأن هذا المفهوم ينتمي إلى إطار نظري غير ملائم من أجل نوع العلاقة الذي يدعي وصفه. وفقًا لذلك، في مساهمته الأولى في السجال حول نظرية التماهي يقترح المفهوم الجديد **للترابط**، كبديل لمفهوم **التماهي**. ففي تعليق على معادلة درجة الحرارة والطاقة الحركية التي ذكرناها سابقًا، يكتب كيم بصراحة مطلقة: «يكفي أن نفسر هذه المعادلة على أنها تؤكد **ترابطًا** محضًا بين درجة الحرارة ومتوسط الطاقة الحركية للغاز، «في حين» ليس من الضروري تفسير المعادلة وفقًا لحقيقة أن درجة الحرارة تساوي متوسط الطاقة الحركية (Kim 1966, in Rosenthal 1971, p. 84). فيما يتعلق بالمجال السايكو-انثروبولوجي، يزعم أن الكائنات البشرية تمتلك في بعض الأحيان خاصيات الألم التي تكون مرتبطة ببساطة بنوع من الحالة الدماغية. في الواقع، إن

هذا مؤكد أكثر حتى في حالة علاقة العقل -الجسد، نظراً لأن العقلي والجسدي ليسا بأي شكل مرتبطين بالضرورة بشكل أحادي المعنى. وهكذا في مقالته لعام ١٩٦٦ يتوصل كيم إلى الفرضية الحاسمة التالية: ضمن مجال الـMBP يمكن للمرء ويجب عليه أن **ينتقل من مبدأ «التماهي» بين كيانين إلى مبدأ «الترابط» بين خاصيتين**. (إن هذه الفرضية، التي لخصها جزئيًّا سيلارز sellars في عام ١٩٦٥، وقد علق عليها وطورها جزئيًّا كل من تومسون (١٩٦٩) وويلكس (1978a) وهارث (١٩٨٢). انظر أيضًا ديفيدسون ١٩٧٠ وبوتنام ١٩٨١.

ثمة خط تفكير متبع في مقالة أخرى من مقالات كيم التي سبق التطرق إليها (Kim 1972). هنا يتركز تعليله ليس على ملاءمة استعمال مصطلح أو مفهوم واحد بدلاً من آخر بقدر ما يتركز على شيء ما أكثر جوهرية من ذلك بكثير. فهو يجادل بأن خاصيات وأحداث معينة، حتى لو كانت متصلة عادة ببعضها، لا يمكن بفضل هذه الصلة عدّها أنها بالضرورة تمتلك علاقة آلية أو نظامية. لنأخذ كمثال عبارة «كل جسم له لون هو جسم ذو شكل». إن صحة هذه العبارة غير القابلة للجدل لا تعني، مع ذلك، أنه من الصحيح أنه «مقابل كل لون يوجد شكل» (ibid, p. 185) بعبارة أخرى، إن اللون والشكل يبدو أنهما «متصلان بقواعد» لكن هذه القواعد ليست ثابتة وصارمة ودقيقة وأقل ما يمكن قوله هو أن اللون والشكل متماهيان. إن الحجة نفسها، برأي كيم، تصح من أجل العقلي والجسدي. فهما بدون شك مرتبطان لكن العلاقة التي تربطهما تتضمن تناقضات وثغرات وإمكانيات لا يمكن التنبؤ بها. وهذا من الصعب أن يكون مفاجئًا إذا كان صحيحًا أن الظاهرات العقلية هي **أحداث وخاصيات** بشكل محض. في الحقيقة من الواضح أن الأشكال الظاهراتية من هذا النوع -التي تفتقر إلى سمات ثابتة أو موضوعية أو جوهرية أو تكوينية- يمكن أن تكون مرتبطة بحالات جسدية مختلفة عدة. إذا تركنا لديفيدسون الفضل في الرأي القائل بأن بعض الحالات العقلية يمكن

أيضًا أن تنشأ في -أو يمكن فهمها من خلال الرجوع إلى -حالات **عقلية أخرى**، فإن كيم يجعل من الواضح أنه «لا ينبغي علينا بالطبع أن نتوقع إيجاد ملازم جسدي لكل نوع من الحدث العقلي» (ibid, p.191). ويتابع بالقول: [لا يمكننا . . . أن نكون دقيقين بخصوص مجال الخاصيات العقلية المراد استيعابها عن طريق فرضية التطابق النفس- جسدي، أي، تلك الخاصيات العقلية التي نحتاج من أجلها لإيجاد ملازمات عصبية لجعل الفرضية صحيحة» (ibid, p. 192 italics mine). وفقًا لكيم، في الواقع، لا يصح مبدأ التطابق النفس -جسدي. على الأقل بالمعنى **القوي** الذي ينسبه إليه أصحاب نظرية التماهي (ibid, p. 185). إن التماهيات الوحيدة التي يمكن الاعتراف بها ليست تماهيات **عمومية**، بل تماهيات **خصوصية**، «موضعية» (بالأحرى ترابطات). (ibid, p. 191).

في موازاة الفكرتين الرئيستين للخاصية والترابط ثمة مفهوم آخر خدم كيم جيداً في استنباط مقاربته اللااختزالوية المتحررة لـMBP، ألا وهو مفهوم العرضية supervenience. هذا المفهوم، الذي أدخل لأول مرة في الخطاب الأخلاقي والقضائي الإنكليزي (مور، هير)، يوحي بأن علاقة من التحديد والتبعية تنشأ بين طائفتين من الأحداث و/ أو الخاصيات التي لا تتطلب ما يدعوه كيم «ترابط الخاصية بالخاصية»: أي علاقة حد -بحد صارمة، شاملة بدون صلات أخرى. وكان أيضاً موضوعًا للتحليل الشكلي (Hargan 1978, Rosenberg 1970) واستخدم ضمن مجال الـ MBP (Davidson 1970). في هذا المجال يمكن لفكرة العرضية أن تقدم الدعم الأولي من أجل الزعم القائل بأن العقلي وفي حين أنه في جزء كبير منه تابع للجسدي، فإنه مع ذلك ليس خاضعًا لترابطات دقيقة ومنظمة **نومولوجيًا**.

إن تطبيق كيم لمفهوم العرضية على الـMBP مثير للاهتمام بشكل خاص. ففي مقالة مكرسة حصراً لهذه المشكلة يكتب: [«يبدو أن ثمة حالات عقلية غير

قابلة للقياس نومولوجيا» بالنسبة للخاصيات الفيزيولوجية العصبية أو بشكل أعم «الخاصيات الجسدية» (Kim 1978, p. 150). دعونا نأخذ، على سبيل المثال، الحالة العقلية لـ «التفكير بفيينا»، التي تعني أشياء مختلفة وتستحضر صوراً مختلفة بالنسبة لأناس مختلفين. حتى الشخص نفسه يمكن أن يفكر بفيينا بعدد (ن) من الطرق المختلفة. هذا يستتبع، إذاً، «إنه من غير المحتمل بشكل زائد أن توجد حالة فيزيولوجية عصبية ما تحدث لشخص كلما، وفقط كلما، فكر بفيينا «(ibid). فلو كنت أحد أتباع نظرية التماهي، لكان علي أن أجد مقابل التفكير بفيينا خاصية جسدية متمادة (متساوية في الامتداد) نومولوجيا». لكن هذا مستحيل بشكل واضح. وبالتالي، «إننا بحاجة لوصف مختلف لهذه الخاصيات العقلية التي هي، أو على الأقل تبدو، غير قابلة للقياس نومولوجيًّا بالنسبة للخاصيات الجسدية» .(ibid, p. 151)

كي يوضح مفهوم العرضية، استعمل روجر سبيري Roger Sperry الرائد في الفيزيولوجيا العصبية مثال «التلفزيون»، (وهو مثال تبسيطي نوعاً ما، ربما، لكنه مع ذلك فعال). إن برنامج «التلفزيون»، بالرغم من كونه غير قابل للتحقيق بشكل حرفي بدون **اعتماد** دقيق على **وانسجام** مع العمليات الفيزيائية التي تكون «التلفزيون»، هذا البرنامج يخضع لفينومينولوجيا وقوانين **محددة** ومستقلة تماماً عن، ولا تتقاطع مع القوانين الناظمة للدارات الفيزيائية لنظام البث التلفزيوني: بمعنى محدد هي **عارضة** supervenient عليها» (Sperry 1965، أعيد طبعها لدى sperry 1983, pp 94-95). بالعودة إلى مجال مألوف أكثر، فقد سجلت ملاحظة مفادها أنني عندما أكون مع شخص، فأنا في حضرة نظام من الذرات والجزيئات وحضرة فرد مكون من ذاك النظام وذاك النظام فقط. مع ذلك، بالرغم من أن ذاك الشخص بمعنى ما لا شيء أبعد وفوق هذا النظام، فلا يمكنني أن أحيل **بشكل دقيق** و**بشكل نومولوجي** كل خاصية مفردة لوجوده وفعله إلى خاصيات إفرادية لنظامه الجزيئي. في الواقع، إن الخاصيات الأولى هي «عارضة على» الأخيرة.

ينبغي أن نشير فوراً إلى أن مفهوم العرضية مفتوح لتفسيرين على الأقل. فالتفسير الذي يوحي به المثالان المذكوران أعلاه يؤكد على **استقلالية** النظامين الذين يطبق عليهما المفهوم. وفي حالات أخرى، بالمقابل، يجري التأكيد على الاعتماد المتبادل الوثيق بين النظامين (وفي بعض الأحيان حتى على اعتماد متبادل **لا تناظري** يميل نحو عمليات **واحد** من النظامين: النظام الجسدي). إن كيم، في التحليل النهائي، يبدو أنه يختار تفسير الارتباط المتبادل مع انحياز واضح نحو النظام الجسدي.

ينبغي التشديد على أن هذا الموقف يستمد إلهامه من توجه نظري أكثر عمومية هو: الجسدانية. إن جسدانية كيم هي، بدون شك، معقدة تماماً وخالية من القيود الصارمة والمنهجية والنومولوجية ذات الأشكال الأكثر تشدداً. مع ذلك، فهو يؤكد بشكل واضح على دور قطب واحد من العلاقة النفس -جسدية: أي، إن الجسدي، بطرق مختلفة، «يأتي قبل» العقلي. عندما اتخذ كيم هذا المسار يجد نفسه من حين لآخر غير بعيد جداً عن المواقف التي تقدم بها أتباع نظرية التماهي، أو على الأقل يمكن أن نقول أنه لا يقطع كل الصلات بهذه المنطقة من التفكير. وليس من قبيل الصدفة أنه في أكثر من مناسبة يتبنى تصوراً للعلاقة النفس -جسدية لا يمكن أن يسمى إلا تصوراً موحداً، أو بحسب مصطلح ديفيدسون «أحادياً».

إن الأحادية، الجسدانية ونظرية التماهي (الجديدة) تتضافر بالشكل الأوضح في المقالة التي تدور حول الخاصيات والقوانين النفس -جسدية التي سبق أن ذكرناها. «إذا كانت كل الأحداث العقلية تخضع لمثل هذه التماهيات»، يكتب كيم ملمحاً إلى «تماهي النوع بالنوع»، «سنكون قد حصلنا على **نظرية أحادية للعقلي** يكون فيها العقلي متماهياً بالجسدي على أساس الترابطات العقلية -الجسدية المكتشفة تجريبياً». ويشير إلى أنه في حين يكون من الصحيح أن علينا ألا نتوقع إيجاد ملازم جسدي من أجل كل حدث عقلي، فإن هذا لا ينكر حقيقة أن «كل

واحد من هذه الأحداث يمكن أن يكون له ملازم عصبي. (Kim 1972b, p. 191).
بهذه الطريقة يتم بتر الكثير من الآفاق الجديدة، والكثير من الانفتاحات على مزيد من التأمل بتراً مفاجئًا إلى حد ما. كما رأينا، يقترح كيم طرقًا مرنة وبارعة لمقاربة المشاكل المتضمنة في تعريف العقلي وعلاقته بالجسدي لكنه لا يستطيع أن ولن، يتجاوز حدوداً معينة. إن العقلي لا يزال، لنقل، «خارجًا على العهد». فهو يخضع للتحري ويحاكم من قبل محكمة قد تكون رحيمة، لكنها لاتزال متحيزة. إذ ليس من المسموح تقديم مضامين، أو مصادر أو طرائق عمل modi operandi لم يتم فحصها وقبولها عن طريق شكل من المعرفة.

الترابطية ونظرية الخاصية في منظور ضد -أونطولوجي

قبل انتقاد حدود وجهات نظر كيم ينبغي أن نشدد على أن أهم فرضياته «الإيجابية» لم تسقط في الفراغ. في الواقع، إنها تعاود الظهور، وغالبًا ما يتم تطويرها بشكل مقنع، في الكثير من تفسيرات الـ MBP. وهذا برهان على أن كثيراً من الباحثين شعروا بالحاجة لرفض تصور محدود مثل نظرية التماهي التقليدية «وإزالة الصفة الأونطولوجية» عن العلاقة النفس -جسدية باستخدام فكرة الخاصية إلى أقصاها، وأن هذه الحاجة كانت ممتدة إلى أقصى درجة حتى بشكل مستقل عن الفرضية ذات المواقف الراديكالية ضد مقاربة محددة لـ MBP.

ثمة مثال واحد على هذا التوجه («الإصلاحوي»، لكنه كما قلنا، غير «الثوري») تعرضه مقالة هامة كتبها جوديث ج. تومسون، وهو باحث يذكره بوبر بلغة المدح. (Popper and Eccles 1977, 1, p.82) إن تومسون أيضًا، يرفض بقوة أية رؤية نفس -جسدية تكون جوهرانية بالمعنى الواسع latu sensu. في الواقع، إن

المشاكل المشمولة بالعلاقة بين العقلي والجسدي لا تعنى **بالأشياء** بقدر ما تعنى **بالأحداث** أو **الخاصيات** (Thomson 1969, p. 219). إن نظرية التماهي قد تجاهلت، في جزء كبير منها، أو قللت من أهمية التمييز الأساسي بين **الكيانات والخاصيات**. ليس صدفة أن هذه النظرية غالبًا ما تقارن «الأجسام الفيزيائية» بـ«حالات» أو «عمليات»، من الواضح أنها ليست «أجسامًا». لذلك، مثلاً، فإن كثيراً من أتباع نظرية التماهي يعدّون التشابه بين تماهيات من نوع «الكيان (س) هو الكيان (ع)» شيئًا بديهيًّا (الغيوم هي كتلة من قطيرات الماء) وتماهيات من النوع «الحدث النفسي (س) هو العملية الفيزيولوجية (ع)» (الغضب هو إثارة الألياف العصبية في الدماغ). إن الخطأ، يكتب تومسون، يكمن في إقامة تشابه حول «مواضيع» لا يمكن مقارنتها. ففي الحالة الأولى، المدلولات هي أجسام فيزيائية؛ أما في الحالة الثانية فإننا نتعامل مع العلاقة بين **حالة** عقلية، أو طريقة في الوجود، وبين **شيء** فيزيائي أو مفترض (ibid, p.221). إذا كان هذا صحيحًا، فينبغي ألا يكون مفاجئًا أن نوع العلاقة التي يمكن إقامتها بين التماهيين لا بد أن يكون مختلفًا. في حالة العلاقة بين الأجسام الفيزيائية يمكننا أن نتحدث عن تماهي حقيقي (لكن تومسون لا يخوض في هذا الجانب من المشكلة)، مع ذلك، ينبغي علينا في حالة علاقة العقل -الجسد، أن نتحدث (كما يفعل كيم) عن **ترابط** بسيط (ibid, pp. 221-229). هذا يقتضي ضمنًا، من ناحية أولى رفض كون الحالة العقلية مادة sub-stance يمكن وصف جوهرها، ومن ناحية أخرى التحقق بشكل محض من أن مرتبتي الظاهرة موجودتان في الوقت نفسه على أساس نظامي أكثر أو أقل: مع ذلك، تبقى الظاهرتان متغايرتان كليًّا، ولا يمكن سوى لـ«المادي» أن يتجرأ على تماهاتهما، بالمعنى الشديد للتماهي (ibid, p. 229).

كما كان متوقعًا، فإن لهذه النظرية الجديدة في الخاصيات والترابطات بعض المدافعين عنها من الوظيفانيين أيضًا. في الواقع، إن الاتجاه المضاد للأونطولوجيا

لدى أنصار **تماهي الخاصيات** (أو **ترابط الخاصيات**) هو، في كثير من الجوانب، قريب تمامًا من موقف أولئك الذين يختارون إعادة تفسير العقلي ليس **ككيان** بل **كوظيفة**. إن هيلاري بوتنام، على وجه الخصوص، قد جادل بقوة لصالح الدور الأساسي لمفهوم الخاصية ذاتها، وشدد على أن **الخاصيات والكيانات** يجب عدّها منتمية إلى مستويين مختلفين (Putnem 1970). إن هذا الاختلاف تحديداً، يشرح في مقالة أخرى، هو الذي يسمح لنا أن ننسب خاصيات مختلفة للكيان نفسه. على سبيل المثال، إن **شيئًا res** جسديًّا كالدماغ يمكن بسهولة أن «يدعم» عدداً لا منتهيًا من «الخاصيات اللاجسدية» -خاصيات، يشير بوتنام في منظور ضد -اختزالوي وضد-جسداني بشكل راديكالي- «تكون قابلة للتعريف بلغة لا تتطرق لذكر فيزياء أو كيمياء الدماغ» (1981, p. 78).

في السنوات الأخيرة استمر بوتنام في استقصاء التمييز بين الكيانات والخاصيات والطبيعة الخصوصية للأخيرة. في مقالة نشرت في عام ١٩٨٢، على سبيل المثال، يؤكد على أن الخاصية هي طريقة وجود شيء ما، مرتبطة ليس بالوجود **الواقعي والموضوعي** للأشياء بل **بأوصافنا** لها. (1982b, p. 144). إن هذه الفرضية هي (أو كان من الممكن أن تكون) ذات صلة وثيقة ملحوظة بالمشاكل التي تهمنا. إن هذه «الأشياء» العقلية هي بالأساس **خاصيات** ننسبها إلى مدلول أو حامل جسدي محدد: بيد أننا نشكلها ونصفها -بمشروعية معرفية كاملة- على أساس مصالحنا ونماذجنا الوجودية والثقافية.

حتى إن باحثًا ذا توجه مختلف كليًّا مثل مايكل ليفين Michael Levin قد عزا دوراً بارزًا لمشكلة الخاصيات وتطبيقاتها الممكنة ليس فقط من أجل الإبستمولوجيا بل أيضًا (وهو الأهم) من أجل علم النفس وعلم الإناسة (الأنثروبولوجيا) (Levin 1979) مع ذلك، وعلى الرغم من الغنى بالملاحظات المثيرة للاهتمام التي ترافق مناقشته (كتلك الملاحظات حول لا اختزالوية الخاصيات

النفسية المعقدة إلى المستوى «الجزيئي») فإن موقفه مشروط إلى حد كبير بالإيمان العميق بالمادية: العقيدة التي تمتلك في ليفين، كما قلنا في المقدمة، أحد مؤيديها الأكثر حماسًا والتزامًا. لكن الفيلسوف الذي قدم المساهمة الأكثر إثارة وقوة في إعادة تعريف العقلي بالمصطلحات الضد -جوهرانية للخاصيات والأحداث (أو، كما سنرى، بلغة الأنماط والمخططات). وإعادة تعريف العلاقة النفس -جسدية بلغة الترابطات اللامنهجية واللامونولوجية هو دونالد ديفيدسون.

ديفيدسون: العقلي «كحدث» كليانيته و«لا قانونيته»

إن مكانة ديفيدسون ضمن صفوف أتباع نظرية التماهي النقدية (أو الإصلاحية) هي مكانة خاصة نوعًا ما. في الحقيقة، في حين أنه من الصحيح أنه يبقى بعدد من الطرق الهامة ملتزمًا بتوجّه نظري دقيق (انظر جسدانيته الجديدة، «أحديته الشاذة»، بعض تأملاته حول صلات العقل -الجسد. . . إلخ)، فمن الصحيح أيضًا أنه في بعض كتاباته يقترب من مواقف المجددين الأكثر راديكالية، ليس فقط فيما يتعلق بالمقاربة التقليدية للعلاقة النفس -جسدية، بل أيضًا بالتأملات حول الذاتية، وحول ما يعنيه الإنساني، وحول علم النفس.

على العموم، يمتلك ديفيدسون ميلاً ضد -أنطولوجيا وضد- واقعيًّا قويًّا. بالرغم من أن هذا التوجه لا يظهر بشكل منهجي في المقالات التي تعنينا بالشكل الأكثر مباشرة، فإنه لا يزال يلهم التحليلات الإبستمولوجية التي تعزز مواقفه الأكثر أهمية، وهذه المواقف تميل بشكل أساسي باتجاه نقد نظرية التماهي التقليدية. إن ديفيد، مثل كيم (وبعض الوظيفانيين) يتحدث عادة ليس عن العقل - عن كيان

يدعى **العقل**- بل عن **العقلي**. ومثل حلفائه النظريين يميل أيضًا (وبالشكل الأكثر أهمية) نحو تفسير يعدّ العقلي كبنية عامة، وعلم النفس كدراسة للظاهرات الكونية الموضوعية (الألم، الإيمان. . . إلخ). بهذا المعنى، مع ذلك، يبدو أنه يتجاوز كيم جيدًا. أونطولوجي وضد -واقعي بشكل ملحوظ- يتكلم عن **الأحداث** (Davidson 1970) إن هذا التعريف، الذي يظهر أيضًا لدى كيم، هو أكثر تجديدًا مما يبدو للوهلة الأولى. إن «الحالة» أو «الخاصية» يمكن أن تشير إلى نمط من الظاهرات ينتمي إلى حد ما إلى واقع a parte objecti، أو على الأقل تشير إلى حدوث ثابت ومنتظم ونومولوجي للظاهرات نفسها، أما «الحدث»، بالمقابل، فيبدو أنه يلمح إلى مدلول أقل «تماسكًا» وأكثر فردية، وممنوع ولا يمكن التنبؤ به نسبيًا.

مادمنا نتكلم بلغة فلسفيّة عامة، فإن عداء ديفيدسون الثابت للاختزالوية يستحق الذكر أيضًا. بالنسبة له، إن إجراء الاختزال لا يمكن بأي حال تعميمه أو جعله مطلقًا أقله فيما يتعلق بالاستراتيجيات التي تميز الإطارين العقلي والإنساني. إن ما هو حاد ومتألق بشكل خاص إنما هو دحضه لمبدأ الـ «ليس سوى» المتداول غالبًا. إن التفكير بكتاب باك المعنون [the art of the Fugue] بعدّه «ليس سوى حدث عصبي معقد» هو بالنسبة لديفيدسون جنون محض (Davidson, quoted in Davidson 1980, p. 214) إنه يدرك جيدًا أن المادي الراديكالي سرعان ما يجيب: «إذا لم تعترف بأن كل الأحداث القائمة هي أحداث فيزيائية فعليك إذًا أن تعترف بوجود شيء ما ميتافيزيقي». لكن جواب ديفيدسون مباشر ومقنع. فما تدعى «أحاديته الشاذة» تقر في الواقع بأن «كل الأحداث فيزيائية» ولكنها لا تقبل الفرضية القائلة بأنه من أجل الفئة الخاصة من الأحداث الفيزيائية المكونة من أحداث عقلية يمكن إعطاء «**تفسيرات فيزيائية محضة**» (ibid italics mine). بهذا الخصوص، ينبغي أن نلاحظ أن ديفيدسون، وفي الوقت الذي يكون فيه متعاطفًا مع منظور

جسداني بالمعنى الواسع lato sensu، يرفض بقوة إسباغ الإطلاقية على الجسدانية التي تؤكد أن كل اللغات وكل التفسيرات يمكن اختزالها إلى لغة مفردة واحدة وإلى تفسير مفرد واحد (سوف نعود إلى هذه النقطة).

بالنظر لهذه المقدمات، ليس مفاجئًا أن ديفيدسون يقترح تفسيراً للعقلي ليس متحرراً إلى أقصى درجة فحسب بل إنه غني بالتضمنيات الواعدة أيضاً. فهو ليست لديه النية لتجاهل، إن لم نقل لإزالة، مجموعة الأحداث التي ندعوها «عقلية». بالرغم من أن رسم فينومنولوجية منهجية لهذه المجموعة ليس واحداً من هموم ديفيدسون الرئيسة، فإنه يطور مبدأ ذا أهمية حاسمة لبحثنا: إنه مبدأ **خصوصية واستقلالية الأحداث العقلية**. صحيح أن ما يحدث في المجال الذي يسمى تقليدياً نفس -جسدياً غالبًا ما يكشف عن قيود معينة لـ«الاعتماد» على الظاهرات الفيزيولوجية: بيد أن هذا لا يعني أن **كل** ما هو عقلي معتمد على الجسدي، وأقله بكثير أن الاثنين **متجانسان**. فيما بين الواحد والآخر، يكتب ديفيدسون، مستذكراً رايل Ryle، يوجد «اختلاف مقولي» (ibid, p. 223).

ولكن ما هي السمات التي تجعل العقلي يبدو (نسبياً) «مختلفًا» عن الجسدي؟ إن «التنوع» الذي يبدو الأكثر دلالة بالنسبة لديفيدسون إنما يرتبط بما يسميه «لا قانونية» الأحداث العقلية (ibid, p. 208). خلافًا للأحداث الجسدية، فإن الأحداث العقلية ليست «مقوننة». إن المزاعم المختلفة حولها يمكن بالتأكيد أن تكون **صادقة**، لكنها لا تخضع لـ (ولا تستند على) **قوانين**، هذا يعني رغمًا عن السلوكيين، أن فئة الأفراح -أو المعتقدات، أو التوقعات- لا «تقع تحت القوانين الحتمية الصارمة» (ibid). إذا كان هذا هو الحال، عندئذ يكون من غير المقبول تمامًا أن نتحدث عن **قوانين نفس -جسدية** (وهو مبدأ لا غنى عنه بالنسبة لكثير من أتباع نظرية التماهي والماديين). إن ديفيدسون يلح على هذه النقطة بشكل متكرر وبقوة. سيكون خطأً قاتلاً أن نخلط بين **الترابطات** النفس -جسدية المحضة **والقوانين**

الأصيلة. فالأولى تشير إلى صلة بسيطة قد تكون سببية لكنها لا تمتلك شرطي الضرورة والشمولية، أما الثانية، من ناحية أخرى، فهي تشترط بشكل صارم الانتظام والعمومية والتنبؤية. لتبرير الترابطات البسيطة aparte objecti يكفي أن نحتكم إلى مفهوم العرضية Superveniene. إن هذه الفكرة تمنحنا أيضًا فهمًا فعالاً نوعًا ما للتلاعب المتبادل للاستقلالية النسبية والتبعية بين ظاهرتين متميزتين. إن القوانين، من ناحية أخرى، تنطوي ليس فقط على التبعية بل أيضًا على التطابق والتجانس: وهما الصفتان اللتان يمنعهما الاختلاف المقولي بين العقلي والجسدي. وهذا يفسر لماذا يبدأ ديفيدسون مقالته لعام ١٩٧٠ بالجزم بأنه من المستحيل أسر الأحداث العقلية «بالشكلية النومولوجية للنظرية الجسدية» (ibid, p. 207). وينتهي باستنتاج مفاده أنه يجب رفض أية نزعة نومولوجية بخصوص العقلي (ibid, p. 223). إن النتيجة المترتبة على هذا كله هي نتيجة راديكالية بالفعل: إذا كان العلم -أو على الأقل العلم الفيزيائي- لا يمكنه أن يستغني عن الصلات النومولوجية، فإنه لا يستطيع عندئذ أن يفسر الأحداث العقلية (ibid, p. 225).

ليس انعدام القانون وحده هو الذي يجعل العقلي عالمًا ظاهراتيًا في ذاته. ثمة أيضًا طرق أخرى تبدو بها خصوصيته مبرهنة ذاتيًا. إن ما هو أكثر أهمية إنما يرتبط بما سندعوه **استقلال** فئة واحدة على الأقل من الأحداث العقلية. بالنسبة ديفيدسون، توجد بعض الأحداث العقلية التي تولدت ليس عن طريق عمليات جسدية بل عن طريق **أحداث عقلية أخرى**. لنفكر، على سبيل المثال، بالعلاقة بين الشعور بالفرح والتذكر، بين الغيرة والحب، بين الرغبة والطموح. في مثل هذه الحالات، تكون الأحداث العقلية مدعومة بالتأكيد بعمليات جسدية، لكن صفتها المميزة البارزة هي صلتها المنهجية بأحداث عقلية أخرى. وعلاوة على ذلك، إن هذه الصلة تفترض بالأساس أشكالاً وأنماطًا لا فيزيولوجية وذاتية بطبيعتها: أنا أشعر بالابتهاج، بالغيرة، بالرغبة تبعًا لطرقي في الوجود -وأشكال ودوافع هذه

الطرق في الوجود **ليست فيزيائية** بقدر ما هي وجودية، ثقافية، اجتماعية. بكلمة، في ظل ظروف معينة فإن بعض الحالات أو الأحداث تبدو مقترنة ببعضها بشكل لا ينفصم، وحتى أنها متصلة بحيث يقود الواحد (الواحدة) إلى الآخر بشكل شبه حصري. هذا هو التصور الذي يدعوه ديفيدسون غالبًا باسم «كليانية العالم العقلي» (مثلا ibid, p. 217).

لكن إذا كانت هذه هي الطريقة التي تبدو بها الأشياء، فيمكننا عندئذ أن نتوقع تبعات هامة على المستوى المعرفي. في الحقيقة، يشدد ديفيدسون (أو يكرر) على نقطة واحدة على وجه الخصوص: بمعزل عن ماهية ظاهرات عقلية معينةبحد ذاتها an sich، فإن تفسيرات تلك الظاهرات -الظاهرات «التي تهمنا بشكل نموذجي» على الأقل -إنما تنسبها «إلى أحداث وشروط عقلية أخرى» (ibid, p. 225) لذلك، على سبيل المثال، فإننا نفسر الأفعال الحرة لشخص بربطها ليس بعوامل فيزيولوجية عصبية مفترضة، بل بـ «رغباته، عاداته، معرفته ومدركاته». إن نظرية التماهي الجسدانية قد استبعدت كل هذا بعدّه مجرد «أخطاء» ترتكبها الفطرة السليمة(*)، التي هي بحد ذاتها ضحية للأحكام المسبقة السايكولوجية والثقافية. إن الحقيقة سيتم إثباتها **موضوعيًا** عن طريق «الأشياء ذاتها» -يكشف عنها بالعلم. إن ديفيدسون، كما يتوقع المرء، يتخذ موقفًا مختلفًا جداً. فهو يدافع بشكل مفتوح عن البعد العقلي واستقلاله عن البعد الجسدي. وعلاوة على ذلك، فهو، على الأقل كبرنامج ومن حيث المبدأ، يؤيد شرعية الخطط التفسيرية التي لا تحصر نفسها «بإزالة» الظاهرات العقلية أو «استبدالها» بشيء ما آخر. إن ما يقترحه ديفيدسون هو قراءة للأحداث العقلية ليست «شاقولية» وحتمية (**العقلي** كبعد يشتق سببيًا من بعد جسدي **ضمني**)، بل هي «أفقية» وعلاقية. هذه القراءة تشجع على مقاربة تجديدية إلى حد ما لعالم الإنسان العاطفي والفكري والسلوكي.

(*) common sense.

ديفيدسون بين استقلالية العقلي والجسدانية الجديدة

لقد توصل ديفيدسون إلى (أو قارب جداً) طروحات ذات أهمية كبيرة بالنسبة لبحثنا. أولاً، إنه يقترح تصوراً لا جوهرانيًّا للعقلي يساعدنا على تجنب المآزق المتأصلة في نظرية التماهي التقليدية. ثانيًا، إنه يضع المقدمات المنطقية من أجل تفسير «استقلالوي» إلى حد كبير للعقلي بالنسبة للجسدي، قائم على إثبات تغاير قطبي العقل والجسد وعلى طروحة «انعدام القانون» في الأول. وعلاوة على ذلك، من الجدير بالملاحظة، أن ديفيدسون يتبع التضمينات النظرية لهذه المواقف جيداً إلى ما وراء المجال السايكولوجي. في فحص أدق للإمكانيات التي تقدمها هذه المقاربة الجديدة لـMBP يشدد بقوة على مضاعفاتها على التفسير الأشمل للإنسان. في الحقيقة، إن «**الركود**» النومولوجي بين الأحداث العقلية والجسدية يزداد و«يعقد» بطريقة إيجابية سمات الوجود الإنساني. فهو بتأكيده للاستقلال «النسبي» للعقلي عن الجسدي، إنما يؤكد على الجوانب اللاميكانيكية واللاحتمية للعمليات النفسية. إن هذا «الركود النومولوجي»، يؤكد ديفيدسون، هو ضروري ويجب الدفاع عنه «طالما أننا ندرك الإنسان كحيوان عقلاني»: أي بعدّه قادراً على التصرف أبعد من الحدود و«القيود» الطبيعية (ibid, p. 223). بالمزاج نفسه، يجادل ديفيدسون أنه من الضروري الحصول على تفسير للإنسان يكون عقلانيًّا أيضًا إذا كنا سنحتفظ بصورة للإنسان كذات حرة وكعامل حر: كالصورة التي عدّها كانط -الذي تم الاستشهاد به في الأحداث العقلية كسلطة مبجلة -ضرورية على نحو مطلق، وإن تكن ناقصة بدون صورة الإنسان كمتعض، كإنسان طبيعي homo na-tura (ibid. p. 225).

إذا أخذنا بالحسبان أن ديفيدسون يقترح أيضًا في مكان آخر أنه من الممكن «قراءة» العقلي والجسدي بلغة «المخططات المفاهيمية» وأن التفسيرات **المتنوعة** للعقلي يمكن الاعتراف بها (انظر، في الفصل الثامن، الأنواع «التكميلية» والمختلفة للمعرفة)، يتضح لماذا اكتسبت مساهمته مثل هذه الأهمية من أجل تفسير العقل بلغة لا جوهرانية وتعددية. حتى إن المرء يسأل ماذا يتبقى في رؤى ديفيدسون للمواقف الجسدانية والتماهيوية. فلماذا، في «إعادة البناء العقلي» الحالية للسجال حول الـMBP، لم ينسب إليه كونه قد عزز طريقة جديدة تمامًا -وواضحة- لإدراك العقلي والإنساني وعلم النفس؟

ثمة جواب واحد ممكن على هذا السؤال هو أن نصوص ديفيدسون حول العقلي لا تفتقر، في الواقع، إلى الالتباسات الغامضة والتصورات المبتكرة المطورة بشكل غير كاف. في المقام الأول، إن نقده الضد - أونطولوجي لا يبدو مطوراً إلى الدرجة التي يأمل بها المرء. فقد أشار بعض الباحثين إلى أن الأحداث العقلية تعامل أحيانًا، على الأقل de facto، كشكل من أشكال «الواقع». فهي ليست «موجودة» فحسب، بل أنها تفعل، وتخلق نتائج معينة وتقيم علاقات معينة: علاقات تكون فيها، كما يكتب ديفيدسون، (باتساق مشكوك فيه إلى حد ما) «الظاهرات السايكولوجية والظاهرات الجسدية مرتبطة سببيًّا» (Davidson, 1980, p. XY, italics mine) وسواء كانت هذه الملاحظة صحيحة أم لا، فمن الصحيح أننا لا نجد في مؤلف ديفيدسون تفسيراً مقنعًا للعلاقة بين العقلي **كحدث** وبين العقلي **كمخطط مفاهيمي**. إن التعريفين يبدوان مطابقين إلى حد ما لخطين مختلفين في التعليل، وفي التحليل النهائي ليس التعريف الثاني هو الذي يسود.

ثانيًا، صحيح أن العقلي يمنح الاستقلالية. ولكن، على الأقل على مستوى الخبرة الفعلية، فإن هذه الاستقلالية تتميز أساسًا بانعدام القانون في المجال العقلي. بالإضافة إلى ذلك (مع استثناءات قليلة)، فإن الحدث العقلي الملموس يكون بأي

حال من الأحوال متصلاً بالحدث الجسدي، وهذه الصلة سببية: غالبًا إلى درجة تحديد (كما لاحظنا من قبل) **تبعية** الأول المعلنة أكثر أو أقل -باستخدام مصطلح ديفيدسون- للثاني، إن هذا قد يكون أحد الأسباب في أن فرضيته الهامة حول الرابطة «الكليانية» واستقلال أحداث عقلية معينة إنما يتم عرضها بلغة مبهمة نوعًا ما. والأهم من ذلك، فإن ديفيدسون يفشل ليس فقط في اقتراح تحليل ملائم للكون العقلي بحد ذاته، بل يفشل أيضًا في اقتراح نظرية ملائمة للخطاب السايكولوجي ولمدلولاته ومضامينه الخاصة.

ثالثًا، ينبغي إيراد بعض التعليقات بخصوص موقف ديفيدسون المتناقض من الجسدانية. ففي حين أنه لا يمكن نكران معارضته للرؤية العالمية Weltansehauung الجسدانية كتصور شامل (ميتافيزيقي، نوعًا ما) للمعرفة، فإن ما لا يمكن نكرانه بالقدر نفسه أنه، وفقًا لديفيدسون، ثمة رؤية كلية تعترف (وحتى تشترط) البيان القائل بأن «كل الأحداث **فيزيائية**» (Davidson 1970, in Davidson 1980, p. 214). ثمة تعاطف مشابه لصالح الجسدانية يبرز أيضًا بلغة معرفية أكثر دقة. برغم وجود إشارات معينة على الانفتاح، يبدو أن ديفيدسون يعترف بنوع من الأفضلية المثالية للكون اللغوي والمفاهيمي على الكون الفيزيائي. في فقرة ذات دلالة هامة [الأحداث العقلية]، على سبيل المثال، نقرأ أن «كل حدث عقلي [يمكن] تمييزه بشكل فريد **باستخدام مفاهيم فيزيائية فقط** (ibid, p. 215 italics mine). والأهم من ذلك أنه يقترح فرضية أخرى أكثر إلحاحًا: مقابل «كل افتراض عقلي» يمكننا الاعتراف بوجود «افتراض جسدي متماد، مفتوح» (ibid, p. 225).

أخيرًا، إن ديفيد هو فعلاً راسخ الإيمان تمامًا في رفضه للتفسير «الإطلاقي» absolutizing لنظرية التماهي -التفسير الذي يفترض التوافق **الكامل** للعقلي مع الجسدي. ولكن ليس لديه أية نية لدفع موقفه أبعد من حد معين: على سبيل المثال، إلى درجة رفض نظرية التماهي بحد ذاتها. على العكس من ذلك، يعلن بشكل

واضح جداً أنه يقبل ما يمكن تسميته شكلاً «ضعيفًا» منها. إن ديفيدسون يضع في ذهنه تماهي الحدث بالحدث الذي -وهذا هو شرطه الوحيد- يعترف بعدم وجود «قوانين صارمة» تربط العقلي والجسدي. (ibid, p.212 حول انحياز ديفيدسون إلى نظرية التماهي انظر Elgin). إن هذا الشرط، هذا «التراخي» الأكثر للعلاقة العقلية -الجسدية هو الذي يميز تصور ديفيدسون عن تصور الوظيفانيين. وعلاوة على ذلك، في الوقت الذي يكرر فيه «انعدام قانون» العقلي، فإنه يشدد على أن العقلي ذاته (على الأقل ذاك الشكل من العقلي الذي ينتج حدثًا فيزيائيًا) يمكن وصفه فيزيائيًا -وبالتالي، يمكن أن يكون «حدثًا فيزيائيًا». (ibid, p. 224) إن هذه الفرضية نفسها تعود في مقال آخر، [علم النفس كفلسفة]. هنا نقرأ أن «كل الأحداث العقلية» إذا أخذت واحداً واحداً هي «قابلة للوصف... بلغة فيزيائية، أنها أحداث فيزيائية» (Davidson 1974, in Davidson 1980, pp. 231, italics mine) مما تجدر ملاحظته هنا ليس فقط ما يمكن للمرء أن يصطلح على تسميته «التفاؤلية الجسدانية» لديفيدسون، بل أيضًا المماهاة المشكوك فيها (التي يبدو أنها تذكر بمواقف معينة اتخذها فايغل) بين **قابلية الوصف** وصفة الواقعية.

- أخيراً وليس آخراً، يجب ألا ننسى أن ديفيدسون يصف آراءه الكلية حول العلاقة النفس-جسدية بأنها «أحادية شاذة» (Davidson 1980, p. 214). إن الصفة «الشاذة» الأحادية مألوفة تمامًا لنا: إنها تكمن في نكران أن الأحداث العقلية يمكن تفسيرها بشكل شامل بلغة فيزيائية فحسب. ولكن ثمة أيضًا اسم واحد ذو دلالة دقيقة. هذا الاسم، هذا الـ«ism» إن لم يوح بالحد الأدنى، بالتزام متحيز ميتافيزيقي حقًا، فإنه يوحي بالتأكيد بصورة وحدوية بشكل ملحوظ للعالم، تقوض بعض بيانات ديفيدسون التي يبدو أنها تقود في اتجاه مختلف جداً. يجب ألا يغيب عن البال أن الأحادية تضم بين المنتسبين إليها كثيراً من المدافعين عن النوع الأكثر راديكالية من الجسدانية ونظرية التماهي. وتكون الإشارة حتى أقل ملاءمة

إذا أخذنا بالحسبان أن ديفيدسون نفسه هو الذي يؤكد أن أحاديته «تشبه **المادية** في زعمها أن كل الأحداث **فيزيائية**» (ibid, p. 214. Italics mine). إن هذه الأحادية سواء كانت «شاذة» أم لا، فإنها تدل بشكل لا يمكن نكرانه على التفسير الكلي للواقع العقلي في اتجاه مسار معروف جيداً وهذا المسار من الصعب أن يقودنا إلى إعادة اعتبار علم النفس وإعادة اعتبار الإنساني الذي مهد ديفيدسون الطريق له بطرق أخرى (كما سنرى في الملحق التالي).

ملحق

ديفيدسون: الروبوت الكامل وخصوصية الإنسان

يتضمن التأمل الفلسفي لديفيدسون عدداً من المساهمات الهامة إلى درجة قصوى في فهم الإنسان وعلمه. هذه الأفكار تتجاوز الجسدانية الجديدة المعقدة (وربما تتجاوز «الأحادية الشاذة») التي تم فحصها في الفصل السابق وتضع ديفيدسون بحق على الخطوط الأمامية لمعركة فكرية حاسمة. لهذا السبب فإن مزيداً من التحليل لبعض مواقفه يبدو مؤاتيًا وضروريًا، ومن الأنسب إجراؤه في ملحق، نظرًا لأنها لا تعنى مباشرة بالـ MBP بل تنصب (على الأقل ظاهريًا) على مشكلة الروبوتات وطموحات علم الكومبيوتر.

إن الطروحات قيد الدراسة تم تقديمها بشكل أساسي في مقالة نشرت عام ١٩٧٣ بعنوان [العقل المادي]. إن هم ديفيدسون الأساسي في هذه المقالة هو أن يجد إلى أي حد تكون الإمكانيات المعرفية للعلوم الفيزيائية قابلة للتطبيق على المجال الإنساني. يبدأ ديفيدسون استقصاءه بفرضية يعدّها (خلافًا لكثيرين غيره) بمثابة خيال علمي محض ولكنها بتطرفها تقدم الفرصة لبعض الملاحظات الحاسمة.

إذ يطلب منا أن نتخيل أن تكنولوجيا دقيقة بشكل استثنائي، مزودة بمعرفة تامة (فيزيائية) بكيفية عمل الدماغ ومؤسسة على افتراض أن الدماغ يعمل مثل الكومبيوتر، يمكنها أن تبني نوعًا من النسخة الميكانيكية طبق الأصل للكائن البشري. لنفترض، أكثر، أن سلوك هذه النسخة القابلة للرصد التي تدعى آرت ART توخيًا للسهولة، يكون مماثلاً لسلوك الكائن البشري. إن «تحدي» ديفيدسون هو التالي: إذا كان بمقدورنا أن نبرهن أن القيام بوظائف روبوت مثل آرت والمعرفة الفيزيائية القابلة للإحالة إليه لا يزيل بعض الظاهرات النفسية والمعرفة **السايكولوجية** الترابطية، عندئذ سيكون لدينا كل المبرر للقول (بشكل ضد -جسداني) أن الاستقصاء السايكولوجي للكائن البشري لا يمكن الاستغناء عنه.

إن الملاحظة الأولى ضد -جسدانية تعنى بالعقلي. دعونا نفترض أن البنية الجسدية لآرت تسمح له بإظهار كل نوع ممكن من السلوك القابل للرصد خارجيًا. إن هذا، كما أظهر نقد السلوكية، لا يخبرنا أي شيء حول طبيعة ووظائف الظاهرات النفسية بحد ذاتها. إن أداء هذه الأفعال، في الحقيقة «غير كاف» للافتراض بأننا قد نجحنا في مماهاة أشياء كالمعتقدات أو الرغبات أو الآمال أو الاستدلالات أو القرارات بحالات خاصة للدماغ أو إوالياته» (Davidson 1973, in Davidson 1980, p. 247).

إن ديفيدسون مدرك (وكذلك نحن، عند هذه النقطة) أن المادي أو منظر التماهي سوف يجيب بشكل أكثر أو أقل كما يلي: لو كنا قادرين على إنتاج ووصف حالات جسدية تسبب بشكل منتظم حالات عقلية (وقادرة، بالتالي على إخضاع هذه الحدوثات السببية لقواعد ثابتة وللتنبؤ بها بدون استثناء) عندئذ يمكننا أن نستنتج أن «الأحداث السايكولوجية هي ببساطة أحداث جسدية (بمعنى أنها متماهية بأحداث جسدية) (ibid, p. 248). هل هذا جواب صحيح أم لا؟ بالنسبة لديفيدسون ليس كذلك. إنه يقتضي ضمنًا، في الحقيقة، تنازلاً نظريًا للمنظر

المادي/ التماهيوي لا يمكن القيام به. دعونا نعود للحظة إلى فرضية البداية. إن الافتراض الوحيد الذي صنعناه بخصوص آرت Art وبخصوص الفيزياء الكاملة» هو أنه من الممكن إعطاء وصف فيزيائي لكل حدث يطلق عليه عادة اسم عقلي. ولكن هذا لا يقتضي أنني أمتلك **معرفة مسبقة ومطلقة وقائمة على أساس نومولوجي لكل الأحداث العقلية**. بعبارة أخرى، ليس هناك معرفة **فيزيائية** يمكنها أن تمنع الأحداث العقلية غير المتنبأ بها من الحدوث: الأحداث التي يمكنني أن أصفها فيزيائيًّا (إذا وعندما تحدث) ولا يمكنني أن أتنبأ بها بطريقة مكفولة نومولوجيًّا.

في الأساس من كل ذلك يكمن تمييز واضح على مستويين مختلفين: إبستمولوجي وأنثروبولوجي. الأول هو الفرق بين **التعميم** المحض **والقوانين** الحقيقية، أما الثاني فهو الفرق بين الإنسان والآلة. هذان الفرقان متشابكان بشدة. فالإنسان يتصرف (عند مستوى معين من التعقيد) وفقًا **لعادات قابلة للتعميم** تعترف مع ذلك، بأكثر الاستثناءات اختلافًا. أما الآلة، على العكس من ذلك، فهي تتبع **قوانين صارمة** لا تعترف بالاستثناءات. إن الطفل الذي حرق نفسه على سبيل المثال، سيبقى بشكل معتاد بعيداً عن النار، في حين أن **الإوالية**، إذا برمجت بطريقة معينة، سوف تكرر **دائمًا** السلوك نفسه (ibid, p. 250).

وفقًا لديفيدسون، إذًا، إن أحد القيود الرئيسة للفيزياء كما تطبق على الكون الأنثربولوجي النفسي هي أنها تعمل ضمن مجال **القابل للوصف** describable (وفقًا لباراديغمات منطقية ولغوية دقيقة) **والقابل للنومسة** nomologizable (وإن يكن بالرجوع إلى نومولوجيا «متحررة») **والقابل للتنبؤ** به predictable (بالرغم من أنه ليس بالضرورة معصومًا عن الخطأ). والآن ما من شك في أن أسلوب عمل modus operandi للفيزياء يمكن تطبيقه بشكل واسع على المجال الإنساني (تمامًا مثلما أن آرت شبيه بالإنسان إلى حد كبير). مع ذلك ثمة عوائق يشعر

ديفيدسون، على صواب، أنه لا يستطيع تخطيها. فكما رأينا في [الأحداث العقلية] إن هذه القيود تفرضها أساساً استحالة إخضاع الفينومونولوجيا العقلية (وبدرجة أقل بكثير، الوجودية) للشروط المسبقة للتنبؤية والترابط المنطقي النومولوجي اللذين يتطلبهما العلم الفيزيائي. في [العقل المادي] يضيف ديفيدسون ملاحظتين أخريين تثبتان عجز الفيزياء (حتى فيزياء آرت «الكاملة») عن احتواء أو الحلول محل علم النفس. الأولى هي، «إذا طبق مفهوم سايكولوجي معين على حدث ولم يطبق على آخر، فيجب أن يكون هناك اختلاف وحيد قابل للوصف فيزيائيًا يميز أي حدثين يختلفان في ناحية سايكولوجية مفترضة» (ibid, pp. 253 -4). وهذا الشيء نفسه كقولنا إن التباينات والاختلافات السايكولوجية ليست دائمًا وليست بالضرورة قابلة للإرجاع إلى **أسباب فيزيائية أحادية المعنى**.

إن ملاحظة ديفيدسون الثانية تتعلق **بالطبيعة المختلفة** وبالتالي، عدم قابلية الترجمة الجزئية (على الأقل) للمفاهيم السايكولوجية والفيزيائية. على وجه الخصوص، إن الأولى «هي تقييمية أساساً» والثانية ليست كذلك (ibid, p. 254). لذلك، على سبيل المثال، لدى ملاحظة أن شخصًا يحمر وجهه فجأة، فإن عالم الفيزيولوجيا **يصف** الإواليات العصبية الوعائية المسؤولة عن الظاهرة الجسدية، في حين أن عالم النفس **يقيم** نفس الظاهرة الجسدية بكونها حالة (نفسية) من الخجل أو الحياء أو الارتباك. إن الحياء والخجل والارتباك (كلها أحداث عقلية مختلفة يتم إظهارها، مع ذلك، بشكل مزعوم، إذا كان من الممكن مسامحتنا على هذا التبسيط المفرط، بنفس المظهر الجسدي «لاحمرار الوجه»، مع متلازماته العصبية الوعائية) هي كلها مفاهيم تميز، تصف، وتحدد دلالات أحداث **فيزيائية** معينة بطريقة **ميتا** -فيزيائية: بطريقة تدعى عادة «سايكولوجية» والتي يبدو أننا لا نستطيع الاستغناء عنها بصعوبة. ولكن دعونا نعود الآن إلى آرت والفيزياء «الكاملة».

كانت المشكلة الأساسية، كما نذكر، هي: هل إن آرت، الروبوت «الكامل»، شبيه بالإنسان لدرجة أن بإمكانه أن ينسخ الكائن البشري من كل

النواحي؟ ومرة أخرى. هل الفيزياء «قديرة» لدرجة أن تحل محل علم النفس وكل إسهاماته في المعرفة؟ إن الإجابة بالنفي على هذين السؤالين تنبع من نوع جديد من الاهتمام. دعونا نأخذ مثلاً مجموعة من العمليات المعروفة باسم «معالجة المعلومات» (pp. 250 ff ibid,) تنبغي الإشارة مباشرة إلى أن هذا المثال يميل، بمعنى ما، باتجاه رد جسداني على أسئلتنا. في الحقيقة، من المسلم به على نحو متزايد أن ما كان علم النفس التقليدي يسميه «معرفة» هو في الواقع معالجة للمعلومات القابلة للوصف فيزيائيًّا. والأهم من ذلك، أن هذه المعالجة يمكن إجراؤها من قبل روبوت معقد مثل آرت. لذلك، فإن مثال معالجة المعلومات يمكن أن يقدم دليلاً هامًّا لصالح الطروحة القائلة بأن آرت (اقرأ: الفيزياء) مكافئ، أو قابل للتماهي، بالإنسان (اقرأ: علم النفس).

لكن السؤال الذي يجب أن يثار هو: هل إن معالجة آرت للمعلومات هي نفس معالجة الإنسان؟ إن جواب ديفيدسون (بالنفي) لا ينبع من نوع من الإنسانوية الصوفية التي يكون **كون الإنسان إنسانًا** وفقًا لها مختلفًا بداهة apriopi عن **الآلة**. بل على العكس، إن رفضه المماهاة مبني على حجج معقدة ومقنعة -وهنا تكمن أهميته. إن فرضيته هي أن معالجة آرت للمعلومات ستكون مماثلة لمعالجتنا إذا وفقط إذا كان يمتلك سمات إنسانية. فهل يمكن له ذلك؟ الجواب على ذلك لا حتمًا. لم لا؟ لأن آرت بالتعريف هو **آلة** a machine . والآن لو أردت فعلاً أن أنسب إلى آرت المقدرة على القيام بنوع إنساني من معالجة المعلومات (بتطبيق شبكة معقدة بشكل لا نهائي من التفسيرات والإحالات والتخمينات. . . إلخ، (لكن ليست هذه هي النقطة الرئيسة) فسيكون علي ببساطة تامة أن أكف عن التفكير بآرت على أنه **آلة** وأبدأ التفكير به على أنه **إنسان**. فالإنسان فقط، يؤكد ديفيدسون بقوة، يمكنه أن يفعل أشياء إنسانية فعلاً. أما «الكيانات» الأخرى -روبوتات، كومبيوترات، أو أيًّا تكن -فيمكنها في أقصى الأحوال أن **تحاكي** أداءات وسلوكات معينة. بالتأكيد، إن هذه المحاكاة قد تكون فعالة إلى أقصى درجة. ولكن (كما لاحظنا في مكان

آخر) أن تحاكي شيئًا ما هو شيء -ميكانيكيًا، لا أقل -وأن تقوم به فعلاً هو شيء آخر. لنعبر عن ذلك بشكل مختلف نوعًا ما: إن آرت، بشكل واضح، لا يقوم إلا بعمليات **فيزيائية**. والآن، يمكننا بسهولة أن نطبق المسندات العقلية على تلك العمليات. ولكن عند هذه النقطة، إما أن نكون قد تمادينا في المجاز إلى أقصى حد (وهو ما يحدث بالشكل الأعم) أو كان علينا أن نعيد التفكير بآرت من منظور **جديد**: سايكولوجي وعقلاني وإنساني. لو يصير آرت فقط من كافة النواحي **إنسانًا**، **ذاتًا**، فهل يمكننا أن نسأله، مثلاً، عماذا «يشعر» أن هذه المعالجة للمعلومات تقابله (معرفيًا، انفعاليًا، . . . إلخ). فقط عند هذه النقطة -ومن خلال أو تاليًا لعملية إضفاء الشكل البشري هذه- هل يمكننا أن نقارن خبرتنا بمعالجة المعلومات مع خبرته ونقيم نتائج المقارنة. لا. قبل ذلك، سيكون أمامنا ببساطة إنسان وآلة، تكمن قرابتهما الوحيدة في التنفيذ المتماثل عمليًا وظاهريًا لبعض العمليات. وهذا ليس شيئًا قليلاً ولكنه بالتأكيد ليس كافيًا لردم الهوة بين الإنسان والآلة. حتى الفيزياء الأكثر كمالاً لا يمكنها أن تعيد إنتاج كل شيء يمر به الإنسان عندما يعالج المعلومات. إن مارسيل بروست Marcel Proust قد مر في سياق مثل هذه «المعالجة»، بمضاعفات نفسية وعاطفية تجاوزت أي شكل من النومولوجيا أو أي نوع من التنبؤية الفيزيائية.

ثمة نقطة مشابهة نوعًا ما يمكن ويجب إيرادها حول إنتاج واستيعاب اللغة (ibid, p. 225). في هذه الحالة، أيضًا، إن التحليل الدقيق للمسألة يؤكد حدود المعرفة الفيزيائية حصرًا والحاجة إلى «معرفة مختلفة». دعونا نفترض أن «آرت» يتكلم. من المؤكد أن ذلك لا يمكن أن يعني سوى أنه يؤدي كل الأعمال الفيزيائية المتعلقة بالنشاط اللغوي. لكن السؤال الذي يثار على الفور هو: هل إن الأداء **الفيزيائي** لأفعال **تحاكي** النشاط اللغوي **قابل** للتماهي بالإنتاج الفعلي (العقلي) للكلام؟ إن ديفيدسون يفضل صياغة السؤال بطريقة مختلفة قليلاً: لكي نفهم اللغة **كلغة** هل يكفي أن نعرف القدرات (الفيزيائية) المسؤولة عن الأداء اللغوي؟ الجواب مرة أخرى، هو لا. إذا كان علينا أن نتوصل إلى فهم كامل للغة فينبغي علينا أن

نقوم بنوع من القفزة الميتا -فيزيائية. إن اللغة (أي، اللغة الأصيلة) تكون مقيدة بشكل لا سبيل للفكاك منه بمجال غير محدود من الافتراضات والمقاصد، العالم اللامحدود لذاتية المتكلم، **بنظرية** ماهية اللغة وبالطرق اللامحدودة التي يمكنها بها أن تقوم بوظيفتها وتمارس فعلها. لا يمكننا أن نقول ببساطة أنها كلها «معقدة جداً» -مما يقتضي ضمناً ذات يوم، ومن حيث المبدأ، أن مرحلة أكثر رقياً من الفيزياء ستكون قادرة على إعادة إنتاجها. إن ما ينبغي علينا قوله، بدلاً من ذلك، هو أنها لا تنتمي إلى **مستوى فيزيائي**. لهذا السبب، إذا أردنا فهم اللغة ليس كإخراج فيزيائي منظم للأصوات، بل كتعبير عن ذات متكلمة، عندئذ يجب أن نتجاوز المستوى الفيزيائي. بعد كل ذلك، إما أن يكون الإخراج الفيزيائي هو مجرد **الحامل** المادي للإنتاج العقلي (أو الثقافي) الفعلي للكلام، أو أنه يكون **المحاكي** لذاك الإنتاج، ولكن إذا، كما قلنا، أردنا أن نفهم اللغة **كلغة** (أي فعل كلام حقيقي، بكل معانيه الضمنية)، عندئذ فإننا لا نريد أن نعدّه في قدرته لا كمجرد حامل مادي -خاري ولا كمجرد **محاكي** لشيء ما **آخر**.

عندما يقترح ديفيدسون أنه من الضروري أن نتخطى حدود الفيزيائي في الحقل اللغوي أيضاً، فإنه لا يشدد فقط على الحاجة إلى الاحتكام إلى البعد العقلي والمعرفي للإنسان إذا كان علينا أن نفهم اللغة **كلغة**، بل إنه يتقدم أيضاً بمفهوم **التأويل** الهام إلى درجة قصوى (ibid, p. 257). إن كل فعل كلام، بغض النظر عن كونه يمتلك معنى منفرداً وحيداً، هو حافل بالقيم الدلالية. من الواضح أن هذه القيم المختلفة، «المحمولة» بواسطة ناقل فيزيائي وحيد، لا يمكن أن تكون قابلة للاختزال إلى، أو قابلة للمماهاة بفعل كلام خاص. لذلك من الضروري إيجاد إجراء وعلم قادرين على أن يفهما، بأدوات مناسبة، تلك القيم مع سماتها الخاصة. إن الإجراء المطلوب هو التأويل، أما العلم فهو علم التأويل hermeneutics. إن كلاً من التأويل وعلم التأويل يعملان وفقاً لمعايير وتقنيات مختلفة بشكل ملحوظ عن تلك المعايير والتقنيات الملائمة للمدلول الفيزيائي وعلمه الملازم له. وهكذا، فإن الفعل التفسيري أو التأويلي لا يخضع لقواعد يمكن

صياغتها (مثل قواعد الفيزياء): إنه يتقدم بطرق ليست (أو ليست بشكل كامل) نومولوجية مسبقة التكوين يمكن التنبؤ بها؛ إنه لا يحقق نتائج يمكن عدّها عامة أو بديهية؛ إنه يأخذ بالحسبان الدلالات والخلفيات والمعاني المتضمنة والأهداف الأكثر اختلافًا (ومرة أخرى، غير القابلة للتنبؤ بها) -بكلمة، مجمل كون الافتراضات المسبقة **العقلية**، **الثقافية**، وليس الفيزيائية) والمقاصد للشخص الخاضع للدراسة.

عند هذه النقطة ينبغي أن تكون «حدود» الفيزياء واضحة، مثلما هي الحاجة لأجل المقاربات المعرفية المختلفة للمجال الإنساني فماذا عن حدود آرت؟ سوف نختم هذه الملاحظات الموجزة بالعودة إلى نقطة البداية لديفيدسون.

يفترض ديفيدسون أن آرت يجيب على سؤال معين بالقول: «إنه حوت» (ibid, p. 257). إن الجواب، ونظراً لأن آرت هو روبوت **كامل**، هو جواب صحيح. ولكن حتى جملة ابتدائية كهذه تطرح مشاكل غير محسومة للتفسير والفهم (أي، بخصوص مقارنة أفعال الكلام للآلة مع أفعال الكلام للإنسان). ما الذي نعتقد أن آرت يعنيه «فعلاً»؟ هل يوجد شيء آخر «وراء» هذا الجواب؟ على المستوى الفكري، هل أخذ في الحسبان تصنيف الحيتان كثدييات؟ على المستوى الانفعالي، هل ارتعش من التفكير بهذا المخلوق البحري الضخم؟ على المستوى اللغوي والسلوكي، هل كان ثمة رسالة خفية كان يريد إيصالها؟ أي عنصر من عناصر الاستعراضية أو الغطرسة أو السخرية في الكلام؟ وملفيل(*)؟ ماذا عن ملفيل؟ حتى لو سلمنا أن **موبي ديك** قد تم إدخالها إلى ذاكرته، هل كان من الممكن أن يخطر على باله أن يربط، بالتشابه الجزئي الواضح، بين الحوت في جوابه وحوت ملفيل؟

(*) هرمان ملفيل: H. Melville (١٨١٩ - ١٨٩١) كاتب أمريكي، من أشهر أعلام الرواية الإمريكية في القرن ١٩ من أشهر مؤلفاته رواية «موبي ديك» (ملاحظة من المترجم).

دعونا نعترف أن هذه كل أسئلتنا. إن ديفيدسون يكتفي بإثبات أن آرت يمكنه بالتأكيد أن يقول «إنه حوت» بأن ينسب إلى هذه العبارة معان أكثر بدائية من، أو ببساطة مختلفة عن، معانينا. إذا أردنا أن نكون أكثر طموحاً ونسبنا إلى جواب آرت محمولات أو خاصيات أو تضمينات ثقافية معينة، فإننا أحرار تماماً في القيام بذلك. ولكن ينبغي أن نكون مدركين تماماً أننا كي نفعل ذلك يجب علينا أن نكون مستعدين للتعريف المسبق لآرت كي نفسره **مسبقًا كشخص**. ولأن الآلـة **التي أعطيت شكلاً بشريًا** كاملاً أو بالأحرى الآلة المشخصة الـ person-ified هي وحدها القادرة على إعطاء معان معينة لألفاظ معينة، والمشاركة في مقارنة ذات معنى مع الإنسان فيما يتعلق بأداءات معينة، والأهم من ذلك، إخبارنا عن الخبرات والمعاني الضمنية والمقاصد المتصلة بأجوبته. ولكن يجب أن نكون حذرين هنا. **إن هذه الآلة المشخصنة بشكل كامل لم تعد آلة: إنها شخص**، وإذا كان هذا هو الحال، فإننا نفقد أحد الشروط الأساسية للمقارنة بين «الإنسان (الحقيقي) و«الآلة» (الحقيقية). بكلمة، إما أن نحافظ على اختلاف ملائم (ومبرهن ذاتيا، بالنسبة للكثيرين) بين الإنسان والآلة، ووفقًا لذلك فإن كثيراً من فرضياتنا حول إمكانية ردم الهوة بين الواحد والآخر (على الأقل على مستوى معين من التعقيد) تكشف عن نفسها بعدّها فارغة ومجانية -أو نؤنسن humanize الآلة، نماهيها مسبقًا preiden-tifying بالإنسان، وفي هذه الحالة يبدو أن إمكانية مقارنة شيئين متميزين distinct بالضبط تتضاءل.

إن كل ما قلناه حتى الآن يتعلق أساسًا بالعلاقة الإشكالية بين الكائن البشري والروبوت. ولكن أليست هذه أيضًا طريقة -غامضة بشكل خاص- لقول شيء ما حول العلاقة بين العقلي والجسدي؟ أليس صحيحًا أيضًا من أجل هذه العلاقة أننا كي نتكلم عن العقلي فيزيائيًا من الضروري أن نكون قد عرفنا مسبقًا العقلي بلغة فيزيائية -وبذلك نلغي، أو على وجه التحديد، نحط من قدر، تلك السمات التي تجعل العقلي عقليًا، أي شيئًا ما متميزًا (على الأقل على مستوى لغوي ومفاهيمي) عن الجسدي؟

الفصل السابع

العقل كلغة
الاتجاه اللغوي في مشكلة العقل الجسد

التفسير اللغوي للعقلي وأشكاله المختلفة

في الفصلين السابقين أشرنا إلى المزايا غير المشكوك فيها بالإضافة إلى حدود المقترحات المقدمة من قبل الوظيفانية والشكل ««الإصلاحوي» لنظرية التماهي. لقد ساعدت هذه المقترحات على «تحرير» التفكير حول الـ MBP وتوجيهه في اتجاهات جديدة ومثيرة. مع ذلك، فقد تعرضت للانتقاد من قبل الكثير من فلاسفة العقل. إن التحفظات المعبر عنها، بشكل أكثر أو أقل صراحة، حول مواقف بوتنام وفودور ومواقف كيم وديفيدسون يمكن تلخيصها كما يلي:

أ- ثمة إشارات متكررة إلى تعاطف أكثر أو أقل وضوحًا تجاه الجسدانية.

ب- إنهم يظهرون اهتمامًا زائدًا بمشاكل علاقة العقل -الجسد كما هي مصاغة تقليديًا. بالرغم من أن هذه المشاكل قد لقيت غالبًا إجابات تجديدية، فإن الافتراضات التي تنضوي تحتها نادرًا ما تمت مناقشتها بشكل كاف.

جـ- يبدو أن ثمة تجاهل معين للمشاكل المتعلقة بالعقلي **بحد ذاته**، أي المدلولات والمضامين التي يدل عليها، وللمقاربات والتفسيرات **الخاصة** التي (ربما) يتطلبها.

د- إن أشكال الجسدي و(بشكل أهم) العقلي لم يتم التفكير بها بشكل كاف بلغة ألسنية(*).

بمعنى من المعاني، يمكن القول إن هذه النقطة الأخيرة هي التي تهم أكثر من غيرها مجموعة من الباحثين الذين شغلوا أنفسهم بفلسفة العقل. في وقت مبكر يعود لعام ١٩٤١ تحدث لويس C.I. Leuis بشكل مقنع عن الحاجة لحسبان الجسدي والعقلي بمثابة مخططين تفسيريين لغويين (Leuis, 1941). ثمة أطروحة أخرى مشابهة تم تقديمها بعد ذلك بسنوات كتبها برسي بريدجمان Percy Bridgman: «لا يوجد اتفاق هنا»، يكتب بريدجمان:

[يجد بعض الناس أنه لذو مغزى أن نتحدث عن عقل النباتات. وهناك أناس آخرون لا يريدون أن يتحدثوا عن العقل إلا عندما يوجد جهاز عصبي يمكن ربطه به. في أي حدث لا يكون علينا أن **نقرر** ماذا **يكون** العقل، بل نحتاج لأن نقرر تحت أي شروط نريد أن نستعمل كلمة عقل. قد يكون تعداد كل الأمثلة المحددة التي يريد فيها المرء أن يستعمل كلمة «عقل» هو ما سيكشف خاصية مشتركة يمكن تمييزها بسهولة كافية لتبرير الاحتفاظ بها (1959, in Curi, 1985, p. 262).

يمكن الإكثار من **بيانات** كهذه حسب الطلب، ولكن في الستينات، على وجه الخصوص، تم تطوير مواقف معينة وتعريفها وفقًا للسجال المحدد حول الـ MBP. في عام ١٩٧٤ كتب ويلكرسون:

[ينبغي ألا نفكر بمشاكل العقل -الجسد بكونها مشاكل حول الطريقة التي يرتبط بها شيء واحد، بالآخر، العقل. فالعقل ليس سوى علاقة ملائمة لكل تلك

(*) إن هذه التهمة هي بلا شك أقل ثبوتًا بلا شك في حالة ديفيدسون. ومع أنه حتى ديفيدسون لا يقدم تفسيرًا ألسنيًا/ لغويًا كافيًا للعقلي، ولا يعرض إعادة اهتمام مرضية لإجراءات ولغة علم النفس. وهذا واضح ليس فقط من مقالة [الأحداث العقلية] بل أيضًا من مقالة أخرى. على نفس القدر من الأهمية، مع أنها مخيبة للآمال جزئيًا، وخاصة نظرًا لعنوانها ومقدماتها الأولية -علم النفس كفلسفة Davidson, 1974 (ugn hgow).

الحالات، النزعات، والنشاطات، والقدرات التي ينسبها باستخدام محمولات شخصية. وبالشكل الأكثر خصوصية علاقة ملائمة من أجل سلسلة من حالات الوعي]. (Wilkerson, 1974).

لقد قيل بخصوص مواقف من هذا النوع، أن بعض منظري التماهي أيضاً قد اعترفوا بالبعد اللغوي أساساً لقطبي العقل والجسد وحتى باختلاف اللغات المستخدمة لوصفهما. إن هذه الملاحظة (وإن تكن بحد ذاتها موضع جدال) تسمح لنا بإجراء توضيح هام. إن موضوع التلاعب هنا، وهو ما يطالب به كثير من فلاسفة العقل ليس فقط أن تأخذ المشكلة النفس -جسدية صفة مميزة «لغوية» بشكل جوهري. كذلك فإن الاعتراف المزدوج (الذي جرى التشديد عليه غالباً في الفصول السابقة) بأن اللغات **المختلفة** تقول أشياء مختلفة، وأنها تقولها، من حيث المبدأ، بنفس القدر من الشرعية بلغة معرفية، أما الاعتراف الآخر فهو أنه يمكن أن يوجد كونان لغويان -مفاهيميان لا هما متجانسان ولا هما قابلان للترجمة فيما بينهما. فيما يتعلق بنظرية التماهي، مما يجدر ذكره أن فرضيتها الأساسية، النقطة التي يقع عليها التشديد الأكبر، هي إثبات وحدانية المدلول النفس- جسدي (أي أنه يوجد فقط مدلول جسدي واحد)، أو قابلية المدلول العقلي للاختزال إلى المدلول الجسدي، وهذا الإثبات يترافق بشكل نادر للغاية بتأمل حول البعد الآخر **للمعنى** (النفس-ذاتي، الثقافي، البراغماتي) لما يقال حول المدلول ذاته. والأهم من ذلك، أن منظري نظرية التماهي هم ذووا التوجه الأكثر «لغوية»، شكلياً أو جوهرياً، نحو الاعتراف فعلاً بتعدد اللغات، ولكنهم يعتقدون عموماً (وفايغل حالة منهم) أن بعض اللغات لا تمتلك صحة معرفية ويمكن ويجب ترجمتها إلى، أو استبدالها بـ **لغة** علمية دقيقة **واحدة**. من الواضح أن مثل هذا الزعم يقلل إلى حد كبير من أهمية الاعتراف بوجود لغات مختلفة.

بغرض تجنب هذا الخطر فقد اختارت مجموعة من فلاسفة العقل استراتيجية أكثر فعالية بشكل ظاهري. بالرغم من كونهم مواظبين على الاعتراف بنوع واحد

من المدلول في التحليل النفس -جسدي، فإن هؤلاء الباحثين قد نظروا بالقول إن الأنظمة اللغوية لكي «تقولها»، فهي ليست فقط متعددة بل أيضًا (أو ليست بالضرورة) قابلة للاختزال أو قابلة للترجمة بشكل تبادلي. يكتب جيروم شافر J. Shaffer، على سبيل المثال، أنه توجد فقط «ظاهرة جسدية»، ولكن توجد، مع ذلك، طريقتان مختلفتان للتحدث عنها معرفيًّا (Shaffer, 1967 a p. 44). إن كثيرًا من الباحثين الآخرين (وهم، في غالبيتهم جسدانيون متواضعون) قد اعتنقوا تصورًا مماثلاً، من بينهم - جزئيًا على الأقل- ديفيدسون. في الواقع، إن ديفيدسون يتكلم أيضًا عن طريقتين مختلفتين أو «مخططين» للتحدث حول العالم، مع أنه يميل إلى عدّ ظاهرات هذا العالم فيزيائية أساسًا (Davidson 1970, p. 222). مما تجدر الإشارة إليه أننا نتعامل مع موقف، وهو إجمالاً الأكثر أهمية ووضوحًا في هذا السياق.

من الواضح، كما هو مفترض غالبًا، من المنظور الضد -أنطولوجي الواقعي بشكل ملحوظ أن شافر، على وجه الخصوص، يؤكد أن الطروحة التي يدافع عنها تمتلك ميزة تجنب «ثنائية الكيانات، الأحداث، أو الخاصيات» (Shaffer, 1968, p. 44). كما يكتب ريتشارد برنشتاين بهذا الخصوص (وإن يكن من منظور لغوي أكثر راديكالية بكثير)، إن ما يجب إنشاؤه ليس «ثنائية» أو**نطولوجية** بين نوعين من الكيانات بقدر ما هو ثنائية إبستمولوجية بين نوعين مختلفين من المعرفة غير قابلين للاختزال». (Bernstein, 1968. In Rosenthal, 1971, p. 207, italics mine).

مع ذلك، لدى الفحص الأدق، حتى هذا الموقف له نقاط ضعف. من الصحيح، كما لاحظ ويلكرسون، أن إثبات وجود نوع واحد (فيزيائي) من الكيان هو شيء، والقول (كما تفعل الجسدانية «الفلسفية») بأنه يوجد نمط وحيد للحديث عنه شيء آخر (Wilerson, 1974, p. 68). صحيح أنه، من حيث المبدأ، من الممكن الاعتراف بلغتين أو أكثر بالنسبة لعالم مفرد واحد. ولكن مما لا يمكن نكرانه أيضًا أن القرار المسبق لصالح وجود كون **وحيد** من المدلولات أو الظاهرات-وبشكل

أكثر تحديداً لصالح وجود كون **فيزيائي** - يجعل من الصعب موضوعيًّا الاعتراف بشكل كامل بقيمة **تعددية** اللغات، وبشكل أكثر تحديداً، تعددية اللغات **العقلية**. إن المطلوب، إذاً، هو قطيعة أكثر جذرية ليس فقط مع أوهى، أو حتى أغمض، التزام بالجسدانية، بل أيضًا (وهو الأكثر أهمية) مع ما كان يدعى تفوق -أو أسطورة- الدلالة. يصبح من الضروري، بعبارة أخرى، أن نتبنى كليًّا المبدأ القائل بأن اللغة تصبح معرفيًا «قبل» الأشياء، بمعنى أن اللغة تعرف، تصنف.

مساهمة رايل: بعض الاعتبارات

إن أهم تيارين من تيارات الفكر التي التزمت بهذا الموقف، لعدة أسباب، هما الفلسفة التحليلية الإنكليزية ومدرسة فيتغنشتاين. نظراً لتركيز هذا المقال، ليس من المفاجئ أن أول اسم يرد إلى الذهن هو اسم رايل. بالفعل، فقد كان [مفهوم العقل] نقطة علام حقيقية على امتداد مسار مجال محدد من البحث. مع ذلك من وجهة نظر المشاكل التي تهمنا هنا، فإن مساهمة رايل لا يبدو أنها الأكثر أهمية و**تجديداً**. مما لا شك فيه أن رايل قد ساعد في تعزيز ما سمي «الثورة الكوبرنيكية» (نحو توجه لغوي) للفكر المعاصر. لكن هذه المساهمة تكمن أساسًا في أنه حدد للفلسفة المهمة المزدوجة لاستقصاء الأفكار والمفاهيم. بتفحص «الافتراضات التي تستخدم فيها» ولتحليل «الطرق التي يكون بها من المشروع منطقيًّا الاشتغال بـ«مصطلحات معينة» (Ryle, 1949, p.4). من منطلق آخر لا يؤسس رايل هذه الإعادة -التعريف المثيرة لمهمة الفلسفة (على الأقل، في [مفهوم العقل]) على إعادة اهتمام كافية للعلاقة بين اللغة والواقع. في الحقيقة، إن اللغة لا يجري تقديمها بعدّها جهازاً منظمًا (أو بالأحرى، الجهاز المرتب) و، لنقل، «الصانع لدلالات» semanticizer الأشياء. وعلاوة على ذلك، فإن موقف رايل إزاء الأشياء مضلل

إلى حد ما. بالرغم من أنه يشترك بالهجوم على الإيمان بـ«الجوهر الثابت» أو «بالشيء بحد ذاته» (ibid, p. 223)، فإنه لا يطور مقدمات منطقية معينة في نقد كلي «للتماسك» و«الأسبقية» المزعومين للأشياء ذاتها من وجهة نظر معرفية.

لقد كان ثمة اقتراح مفاده أن رايل تأثر، ربما كرد فعل على دوافع متناقضة -بفلسفة مور Moore ذات الاتجاه الواقعي. قد يكون ذلك ممكناً. إن ما هو مؤكد هو أنه ضمن عالم فلسفة العقل فإن رايل لا يعطي تفسيراً كافياً للعقلي والجسدي بلغة **الأنماط** المقولية **والوظائف** التعبيرية. في الحقيقة، يظل الجسدي، بمعنى ما، مجموعة من الحالات والعمليات الواقعية والطبيعية أساساً. أما العقلي، من ناحية أخرى، فهو مفكك ومبدد جذرياً. إن العقل، باختصار، لا هو «شيء» ولا هو «حالة» (ibid, p. 206) فالحالات العقلية «لا توجد» (ibid, p. 164) إن هذا الموقف حافل على نحو واضح بالمعاني الضمنية. ومع ذلك تنبغي الإشارة إلى أن رايل لا يتفحص بشكل مرض إمكانية إعادة تفسير العقلي بالمصطلحات البديلة المشار إليها أعلاه. يكاد لا يشك في الجدوى الممكنة أو المشروعة -على الأقل من وجهة نظر معينة -للنظام النظري والمفاهيمي **العقلي**. وإذا كان يعترف من حين لآخر بأن «الفرضيات العقلية» يمكن ويجب أن توجد بشكل مشروع (ibid, p. 19)، فإن دور هذه الفرضيات -الذي قد يكون هامًّا تماماً لا يؤخذ بالاهتمام الكافي إلا في مناسبات نادرة. بالنسبة للبعض ربما تكون هذه النقطة الأكثر تخييباً للآمال. بمعنى محدد فإن «الأحكام المسبقة» لسلوكية رايل حول العقل (**النفس**) تحول دون إعادة الفحص الكافية للتركيب الممكن للغة العقلية (**السايكولوجية**) المستقلة الواثقة بنفسها. هذا صحيح حتى بالرغم، بالمصطلحات الأكثر عمومية لفلسفة اللغة، من أن رايل يكرر أنه من المرغوب فيه وحتى من الضروري امتلاك عدد وافر من الأكوان اللغوية، كما عندما يكتب: «لقد كافحت لتمييز أنواع **مختلفة** من اللغة» (ibid, p. 313). وبالتالي فإن أولئك -وقد كانوا كثراً- الذين كانوا يأملون في الصفحات المثيرة من [مفهوم العقل] في إيجاد التبرير لنظام تعبيري جديد كان مؤهلاً في النهاية لأن «يقول» بعداً للخبرة الإنسانية وأن «يقوله» وفقاً لمبادئ مستقلة (لا جسدانية) هؤلاء كان مقدراً لهم أن يصابوا بالخيبة.

ڤيتغنشتاين وفلسفة العقل

مما لا يمكن نكرانه أن أعمال رايل لا تحتل مكانًا مرموقًا في المرحلة الخاصة بالـ MBP التي تهمنا هنا. في تلك المرحلة فإن المساهمة البارزة للفلسفة التحليلية تتمثل بشكل أكثر أهمية -وأحيانًا بشكل صريح، وبشكل ضمني عمومًا، بالمكون الفيتغنشتايني الخاص. إن «فيتغنشتاين»، كتب نورمان مالكولم ذات مرة، «هو أهم شخصية في فلسفة العقل» (Malkolm, 1971). إن هذا المديح قد يكون مبالغًا فيه إلى حد ما، ولكن لا شك في أن الكفاح لإزالة وجود العقلي والاعتراف بالطبيعة اللغوية أساسًا للمشكلة النفس -جسدية يدين بالكثير إلى مؤلف الـ[Tractus]. من الطبيعي ألا نجرب الفحص المنهجي للعلاقة بين فيتغنشتاين وفلسفة العقل المعاصرة: فالمسألة لا تتجاوز قضية الـ MBP فحسب، بل إنها لا تزال مفتوحة ومثيرة للجدال أكثر مما ينبغي. يكفي أن نتفحص بإيجاز نوع التأثير الذي يمكن أن يكون ڤيتغنشتاين قد مارسه ضمن سياق المسائل التي تهمنا هنا.

على العموم، من المعروف جيدًا أن فيتغنشتاين (ڤيتغنشتاين الثاني أو «المتأخر») كان معارضًا راديكاليًا للمذهب الأنطولوجي ontologism وللمادية، للجوهرانية، والدلالوية؟ للشكلانية و«الأحادية» اللغوية. بالنسبة لمؤلف [الاستقصاءات الفلسفية] لا توجد أشياء بذاتها an sich. ولا توجد بنى أو جواهر طبيعية كونية -على النقيض، مثلاً، من الاعتقاد المعاكس الذي عبر عنه أرمسترونغ الضد- فيتغنشتايني، للبقاء ضمن عالم الـ MBP. في المقام الثالث، وفقًا لفيتغنشتاين، من غير المشروع تمامًا، إن لم يكن مثيرًا للتناقض، أن نعترف بالوجود المعرفي لشيء ما بدون اهتمام للأشكال اللغوية التي يتم من خلالها اكتشاف هذا «الشيء ما». بمعنى محدد (لنكرر صورة جاهزة استخدمت أعلاه) إن الكلمات في الواقع «تأتي قبل» «الأشياء». قبل «الأشياء»، ولكن قبل الدلالات denotata أو

التسميات designata الدلالية. من منطلق فيتغنشتايني وعلى ونحو مترابط منطقياً، فإن أية محاولة لإعطاء الأولوية المعرفية (سواء كانت مباشرة أم غير مباشرة) «للدلالية» referentiality يجب أن تكون مرفوضة.

من ناحية أخرى ليس أقل افتقاراً للأساس وتضليلاً أن نفترض أنه توجد لغة محبوة endowed بقدرة وشرعية أكبر من غيرها كي تقترح وتفرض إضفاء المعنى sinngebung الخاص بها، الانتظام ordnung الخاص بها للظاهرات. حتى اللغة الفيزيائية، برأي فيتغنشتاين، لا يمكنها الزعم بأنها تفيد بمثابة نموذج مطلق للخبرة المعرفية البشرية. وهذا صحيح ليس فقط لأسباب متعلقة بالقيود الملازمة لكل كون لغوي، بل أيضاً لسبب آخر - خارج لغوي extra-linguistic في جزء منه. يجادل فيتغنشتاين بأن ليست **اللغات** هي التي تعمد حقائق العالم بل التفكير، التكلم حول المواضيع. إن الإنسان هو الذي «يعرف»، يرمز ويقرأ هذه الحقائق أو حتى يركبها. أخيراً، إن مقولاتنا، تسمياتنا وتفسيراتنا تستجيب ليس لمحكات عليا كونية مجردة بل للمصالح والأغراض الخصوصية الملموسة للكائنات البشرية.

إن كل ذلك يمتلك كثيراً من التضمنيات الهامة بالنسبة لجدال الـ MBP. فالـ «عقل» والـ«جسد» يبدوان ليس كشيئين (أو تعبيرين صارمين أحاديي المعنى عن الأشياء)، بل كأداتين مفاهيميتين -تعبيريتين فاعلتين متحركتين تشيران- بطرق ليست ميكانيكية أو مبرهنة مسبقاً بشكل موضوعي -إلى فئات معينة من الظاهرات أو المدلولات وفقاً لافتراضات واحتياجات معينة للأفراد (قابلة للتغير). «فالعقل» و«الجسد»، إذاً هما، الفواعل/ المفاعيل للغات **مختلفة** -أو لممارسات اتصالية مختلفة، لتنظيمات دلالية مختلفة (لا يمكن الحكم على صحتها بمقياس واحد من القيم) لما هو، أو لما يظن أنه، العالم الحقيقي. هذا يفسر التحفظات القائلة بأن المقاربة الفيتغنشتاينية للمشكلة النفس -جسدية لا يمكن أن تساعد في الحصول على تصاميم مؤاتية لاختزال العقلي إلى الجسدي أو، حتى أسوأ من ذلك، **لإزالة العقلي**. إذاً وعندما يصبح مؤكداً أنه توجد على الأقل بعض السمات الخاصة

بالكون العقلي اللغوي -المفاهيمي- البراغماتي مختلفة ومتميزة عن السمات الخاصة بالكون الجسدي اللغوي -المفاهيمي- البراغماتي، عندئذ سيكون من الواجب الاعتراف بأن ديفيدسون على حق عندما يكتب، في فقرة معروفة تمامًا بالنسبة لنا، أن مماهاة العقلي والجسدي تقتضي ضمنًا قفزة مقولية لا يمكن تبريرها إلا بصعوبة.

لقد أشار فيتغنشتاين تمامًا إلى الأصول النظرية والتاريخية لهذه القفزة بلغة مشابهة لمصطلحات رايل. فحسب قوله، إن تكوين العقلي يشتق أساسًا من الانطباق المضلل للضوابط النفسية -السلوكية على الضوابط المعنية بالجسدي. إن «علم النفس»، كتب في الـ[استقصاءات فلسفية]، «يتكلم عن العمليات في الحقل السايكولوجي، مثلما تفعل الفيزياء في الحقل الفيزيائي». مع ذلك لدى التفحص الأدق فإن التشابه أو التناظر يقومان على أساس توازٍ مضلل.

[إن البصر والسمع والتفكير والشعور والإرادة ليست موضوع علم نفس بالمعنى نفسه الذي تكونه حركات الأجسام وظاهرات الكهرباء وما إلى هنالك. . . موضوعًا للفيزياء. يمكنك أن ترى ذلك من حقيقة أن الفيزيائي يرى، يسمع، يفكر، ويعلمنا، وعالم النفس يراقب رد الفعل الخارجي (سلوك الشخص) (Wittgenstein 1953. para 571)].

وفقًا لفيتغنشتاين، إذا لم يكن العقلي قابلاً للتشبيه «بشيء» فلا يمكن أيضًا عدّه (كما فعل بعض فلاسفة العقل) حالة أو خاصية أو حدثًا. إنه، بالأحرى، **نمط** mode: نمط معين نمتلكه، ننظر به إلى أنفسنا ونحلل أنفسنا. هذا النمط، ينبغي أن نؤكد، أبعد ما يكون عن كونه «موضوعيًا» لدرجة أننا عندما نستخدمه فإننا نقوم فقط بتحويل ما سعينا لإدراكه «بذاته» بل إننا حتى نخلق ضمن أنفسنا ظاهرة مختلفة عن الظاهرات التي كنا نعتقد أننا نشير إليها. إذا كان هذا صحيحًا فيبدو من غير المعقول تمامًا أن نرغب في مماهاة هذا النمط بالعمليات الفيزيائية، يمكننا في أفضل الأحوال أن نعترف بما يدعوه فيتغنشتاين «**المتممات المميزة**»: الظاهرات التي تبدو متصلة بانتظام معين بما نعيشه في خبرتنا العقلية.

إن ذلك يعني المجازفة بارتكاب «خطأ مقولي» آخر. مع ذلك لنفترض أن هذا الانتظام (النسبي) يقتضي ضمناً وجود علاقة سببية، أو، في أسوأ الحالات، قابلية اختزال خبرات «نفسية» معينة إلى حقائق فيزيائية قابلة للبرهان. فكيف يمكنني، مثلاً أن أختزل ما أشعره، أفسره، وأخبره كـ«أمل» إلى عملية فيزيولوجية عصبية أو كيميائية حيوية ما؟ لقد لاحظ أنتوني كيني Anthony Kenny أن «المتممات المميزة» الجسدية يمكن أن تفيد في أحسن الحالات مثلما تفيد بعض علامات التماهي (الكثيرة) لأنماط معينة من الوجود العقلي. كان التعبير الجسدي للعملية العقلية محكًّا من أجل تلك السيرورة أي، إنه كان جزءاً من مفهوم عملية عقلية خاصة (كالإحساس بالألم) كانت تعده أنواع معينة من السلوك كدليل مباشر ولا استقرائي على حدوثها (Kenny, 1969, p. 258).

من زاوية أخرى، يعدّ فيتغنشتاين أن العقلي هو الذي نعين به **معنى** ما **يحدث**، أو ما **نعتقد أنه يحدث**، في عالم معين من الخبرة. الأهم من ذلك كله، إن المعنى بحد ذاته شيء لا **جسدي** أساساً. إنه في جزء كبير منه، في الحقيقة، شيء ما عقلي -مع كل السمات اللا محدودة المبهمة المحيرة التي تميز العقلي. في الواقع، إن المعنى هو فعل عقلي غير قابل للوصف، شيء ما معرف، لكنه غير قابل للحس أو غير قابل للمس (Wittegenstein, 1953, paras 608 and 173 -5) إن التكلم عن العقلي، إذاً، أو تشكيل طائفة معينة من المعاني، يتضمن الابتكار الذاتي-الرمزي-العرفي الراقي لمصطلحات ومفاهيم معينة، والتي، بحد ذاتها لا يمكن مماهاتها بـ، واستنفاذها بشكل أقل بكثير بـ، حقيقة من أي نوع. إن «الفرح» لا يدل على شيء على الإطلاق. لا شيء داخلي ولا شيء خارجي (Wittgenstein, 1967. para. 487) فألا يكون خارجيًا أو متخارجًا بمعنى شامل موضوعي هو شيء متفق عليه الآن عموماً، رغماً عن السلوكين. ولا هو داخلي، مع ذلك، أو عقلي أو روحي بشكل مدرك بالعقل فقط: ما الذي نعنيه بالداخلي؟ ما هو العقلي/ الروحي؟ هذه الأسئلة لا يمكن أن تعطي، على مستوى دلالي بشكل دقيق جداً، إجابة كافية يعول عليها. إن ما نعرفه- وإن يكن بلغة تقريبية

نوعًا ما- هو ما يرتبط به الفرح بشكل أكثر أو أقل تواتراً من الناحية الفيزيولوجية العصبية. مع ذلك، فقد أشرنا للتو إلى أن الاعتراف بوجود هذه الترابطات لا يقتضي ضمناً بأي شكل من الأشكال أن طريقة معينة للوجود أو للشعور قد تم فهمها بشكل كاف. بالطبع، هذا لا يعني أن الفرح لا يوجد. بل إنه يعني فقط أنه يوجد ضمن عالمه الخاص، إنه يعني بشكل خاص وفي الواقع أن «معناه هو استخدامه في اللغة» (Malcolm, 1970, p. 19). إن الصفة المميزة الأخرى للعقلي بالنسبة لفيتغنشتاين، هي أنه معقد بشكل محدود وجمعي ومتغاير الخواص والعناصر ومتعدد الأشكال. دعونا ندرس، على سبيل المثال، «واقعة» التذكر العقلية. لا يتطلب الأمر سوى التأمل للحظة كي نعترف بأننا نتعامل مع فعل أو حدث يمكن أن يقتضي ضمنًا عدداً قدره (ن) من الأفعال المختلفة تماماً. إن «تذكر كلمة»، يلاحظ مالكولم، «مختلف عن تذكر وجه وتذكر الإحساس يظل مختلفاً. إن تذكرك لعمك مختلف عن تذكرك لكونك تمتلك عمًّا. إن تذكرك لتركيب المشع (الرادياتور) مختلف عن تذكرك لكيفية تركيبه» (ibid, p. 22).

في الختام، إن فيتغنشتاين لا يقيد نفسه برفض تمدي [تشييء] reification العقلي: بل إنه يدحض أيضًا الزعم القائل بأنه من أجل كل فعل أو حدث عقلي يوجد جوهر **واحد** أو تعريف **واحد** (إن الواقعي الذي يلح على سؤال «ماذا» بهدف «فهم» الألم أو أي شيء ما من هذا القبيل سوف يتلقى «لا جواب» (Wittgenstein, 1967, para 678). وهو يجاهد أيضًا لعدّ ما يدعى ظاهرات عقلية بمثابة الطرق التي تتصرف وتتكلم بها الكائنات البشرية. وهو يأخذ هذه الطرق على محمل الجد تمامًا، بدون الحكم عليها على أساس من المحكات المتغايرة. أخيراً (يجب أن نكرر)، إن فيتغنشتاين يعترف اعترافًا كاملاً بالتعدد والاختلاف الموجودين بين مختلف هذه الأنماط وفقًا للأشخاص الذين يستخدمونها ووفقًا للسياقات والأغراض التي تستعمل من أجلها. لقد لاحظ مالكولم بوضوح:

[على رأي فيتغنشتاين، ينبغي على الفلسفة ألا تحاول أن **تماهي** ولا أن **تفسر** ظاهرات العقل. ما الذي ينبغي أن تفعله إذًا؟ ينبغي عليها أن **تصف** اللغة. ينبغي علينا أن تذكرنا بما نقوله. ينبغي أن تقرب إلى الذهن كيف إننا في الواقع نستعمل مصطلحات عقلية تشوشنا فلسفياً. (1970, pp. 28- 9).

برنشتاين والدفاع عن اللغة السايكولوجية

كما قلنا، بدأ بعض باحثي الـ BMP في الستينات بالعودة، بشكل غير مباشر أحيانًا، إلى بعض فرضيات فيتغنشتاين. إن ما هو ذو دلالة خاصة، في هذا السياق، هو موقف ريتشارد برنشتاين (- 1980, in Rosenthal 1971, pp. 200 23) يعتقد برنشتاين أن الاختيار الأول، الحاسم الذي يجب أن يقوم به تفسير معين للـ MBP هو التخلي صراحة عن المنظور الأنطولوجي واعتناق **منظور لغوي**. والآن، إذا كانت مقاربتنا للعالم (بما في ذلك العالم الإنساني -العقلي) هي بالأساس مقاربة لغوية، عندئذ يترتب على ذلك أن الوظيفة الحاسمة سوف يتم إنجازها **بالوصف** description.

يمكننا أن نصف الواقع، يكتب برنشتاين، بطرق **مختلفة** كثيرة. ونحن أحرار تمامًا في استبدال وصف عقلي بوصف جسدي. مع ذلك، عند هذه النقطة، كما لاحظنا غالبًا، فإن السؤال الذي يمكن تجنبه هو: هل إن الأوصاف بلغتي الجديدة ستكون غنية كما هي اللغات السابقة، مرضية فيما يتعلق بكل المصالح المعرفية التي يمكن أن نمتلكها بخصوص قضية مفترضة؟ إننا معتادون على الجواب الاختزالوي/ الجسداني الذي تقدمه نظرية التماهي. إن برنشتاين، بدوره، ليست لديه النية لإنكار in toto (*) الامتيازات الفردية للغة الجسدية، بالرغم من أنه يميل

---

* جملة، بالجملة، باللاتينية في الأصل. (المترجم).

إلى الاعتقاد بأنها، على الأقل في حالات معينة، قد تثبت أنها أقل كفاية من اللغة العقلية. إن هدفه هو ببساطة أن يدافع -مرة أخرى من منظور فيتغنشتايني -عن الفرضية القائلة بأن اللغة العقلية أيضًا تمتلك استقلاليتها ومشروعيتها الخاصتين، حتى من وجهة نظر معرفية.

في ظروف معينة يبدو أن هذا النظام العقلي لبرنشتاين لا يمكن استبداله حتى. هذا هو الحال، خصوصًا عندما أريد أن أصف ظاهرات معينة **كما خبرتها**، كجزء من عالمي الشخصي والخصوصي (ibid, p. 218). «أنا أزعم أن لغتي الحالية الخاصة بالإبلاغ عن، ووصف الإحساسات هي نمط آخر، مختلف وتكميلي وشرعي من الخطاب لوصف خبراتي». يكتب برنشتاين (ibid, p. 220). إن أي تصور آخر، يعتقد، يمكن أن يكون خطيراً إلى درجة قصوى. لو حذفت لغة معينة، كما يرغب الجسدانيون، فسوف نخاطر بفقدان (كما خشي فلاسفة العقل الآخرون) «نمط بكامله من الخطاب بما في ذلك معجمه الوصفي بكامله (ibid, p. 219; italics mine).

الآن، لا يمكننا أن نستغني عن هذا الخطاب. يجب ألا نتخلى عنه حتى لو كان من الممكن أن يكون لا صحيحًا، وغامضًا، ولا دقيقًا (كما تزعم مختلف جماعات الفلاسفة «العلميين»). ثمة مبرر هام من أجل هذا: كيف يمكن الزعم بأن العالم يقوم فقط على الصحة والدقة؟ أو لنعبر عن ذلك بشكل مختلف؛ كيف يمكن المجادلة بأن البشر لا يريدون استخدام ونطق سوى توكيدات صحيحة ودقيقة؟ إن بعض المدافعين عن نظرية التماهي وعن نظرية الزوال قد أعطوا الأولوية كما رأينا، أو حتى أعطوا صفة الإطلاق، لمحك **البساطة**. ولكن لأي سبب؟ لماذا ينبغي أن يكون كوننا محرومًا من خبرة المعقد والغامض؟ ليس صحيحًا، يصر برنشتاين، أن «اللا محدد والمبهم» غير حقيقي (ibid, p. 221).

إن كل هذه المواقف مشتقة بشكل واضح، بشكل مباشر، أو غير مباشر من فيتغنشتاين. ليس من المفاجئ، إذًا، أن برنشتاين سوف يختم هجومه على

الجسدانية والإزالوية ونظرية التماهي (وهو هجوم عنيف، ينبغي أن نلاحظ، قائم على موقف أكثر راديكالية بكثير من موقف ديفيدسون) بإجلال مشبوب العاطفة لفيتغنشتاين (وللفينومينولوجيين):

[إن فيتغنشتاين، ربما أكثر من أي فيلسوف معاصر آخر، هو الذي شكك بعمق، وكشف لا شرعية ثلاثة انحيازات فلسفية أساسية، ربما لأنه كان بالأصل متأثراً بها تأثراً عميقاً. لقد جعلنا، أو بالأحرى ينبغي أن يكون قد جعلنا، حساسين لتنوع وتعقيد ولا اختزالوية منظورات وأشكال حياة مختلفة والخطر الدائم للاستسلام للدافع الأساسي لفرض نموذج إرشادي أو معيار واحد على الشبكة المعقدة للحياة والخطاب الإنسانيين، ومع ذلك فإن كلاً من روح ورسالة فيتغنشتاين والفينومينولوجيين المعاصرين ينبغي أن ينبهانا إلى أن إدراك خبرتنا باللغة التي ننقل ونصف بها أحاسيسنا ومشاعرنا يكون مختلفاً وليس بأقل شرعية من الخطاب العلمي» (ibid, p. 222).

إعادة تفسير نورمان مالكولم الضد -جوهرانية للعقل

بيد أن الباحث الذي فعل أقصى ما يمكن كي يؤسس على إرث فيتغنشتاين ضمن سياق الـ MBP -ومن منظور نظري يهمنا هنا- هو نورمان مالكولم. إن المشاكل المحيطة بالعقلي وقابليته للتفسير بلغة فيزيائية هي موضوع عدة مقالات هامة ودراسة هامة بعنوان: [مشاكل العقل: من ديكارت إلى فيتغنشتاين] (١٩٧١).

يطلق كتاب مالكولم هجوماً ثلاثياً: ضد الثنائية الديكارتية، ضد المادية الأوسترالية، ضد السلوكية المنطقية. ليس هذا هو بالمكان الخاص للتحليل المفصل للانتقادات الكثيرة التي يثيرها مالكولم ضد هذه «المذاهب» isms. يكفي أن نقول،

على مستوى عام، أن منظوره الفيتغشتايني يقوده إلى الموافقة على مواقف معارضة جذرياً لمواقف نظرية التماهي والجسدانية (هذه المواقف كما في حالة برنشتاين، تتجاوز «سياسة» ديفيدسون). إن ما لكولم يستحضر كل الميثودولوجيا المعقدة لمعلمه الخاص ليكشف الصعوبات المفاهيمية التي لا يمكن التغلب عليها والمتأصلة في مواقف خصومه. فهو يجادل بشكل مقنع، على سبيل المثال فقط، أن منظري التماهي يجب عليهم أن يعرفوا مسبقًا العقلي بلغة مستقلة إذا كانوا ينوون فعلاً (كما يزعمون) أن يبرهنوا على وجود تماه تجريبي واحتمالي بين العقل والجسد. ولكن يجب أن نكون حذرين، يحذر مالكولم، لأنك لا تستطيع أن تمتلك كعكتك وتأكلها في آن واحد. فإما أن تعرف العقلي بطريقة مختلفة تمامًا عن طريقة تعريف الجسدي- وفي هذه الحالة ليس واضحًا كيف علينا أن نبحث عن التماهي بين الطرفين- أو نعطيه وصفًا جسديًا ملحوظًا بدرجة أكثر أو أقل، كما لو كان بطريقة ما موجوداً ومفترضاً في الدماغ أو حتى في الجمجمة. ولكن في هذه الحالة، يعترض مالكولم، نكون قد أعطينا تفسيراً مسبقًا للعقلي الذي ينسب إليه بشكل ضمني (ولكن بشكل غير صحيح) صفات ما يزال حتى الآن من اللازم **إثباتها**. في الواقع، إن أقصى هذه الصفات هي بالضبط صفة الوجود: الوجود بطريقة جسدية وفي مكان. (Malcolm, 1971, pp.66-8).

لكن النقطة التي قد تكون حتى ذات أهمية أكبر بالنسبة لنا (ربما ليس بحد ذاتها بقدر ما تحمله من أهمية لأجل تضميناتها) هي هجوم مالكولم الراديكالي ضد تشييء العقلي. إنه يؤكد على أن العقلي ليس شيئًا بأي معنى من المعاني، وأن الحدث العقلي ليس مضغة لكي يمسك من الخارج ab externo. إنه من العبث تمامًا، على سبيل المثال، أن نفترض أن أفعالاً كالخيارات والقرارات هي حقائق معرفة بوضوح تقع في فراغ يدعى الـ«عقل» (أو بدرجة أقل الدماغ). «لا يمكننا»، يصر مالكولم مستشهداً بفيتغنشتاين، بشكل شبه حرفي، «أن نضع إصبعنا على أي **شيء** يحدث في لحظة **الفهم**، الذي هو الفهم، إن الفهم بحد ذاته ليس أي شيء يمكننا عزله أو تثبيت انتباهنا عليه» (ibid, p.33). وهذا هو الأصح نظراً لأن الخيارات والقرارات- على العكس مما يزعم منظروا التماهي- لا تؤلف بأي شكل

من الأشكال فئات متجانسة من «الحقائق» ذات **جوهر** مشترك و**معايير** مشتركة. بالفعل، في الواقع الظاهراتي المخبور للشخص المدروس، فإن كل خيار وكل قرار، قد يبدو «عامًا» يشكل حدثًا نفسيًّا مفردًا وخصوصيًّا بتكوينه ومعناه الخاصين. وماذا حول الطريقة التي نتفحص بها هذه الأحداث النفسية: ما الذي يفعله الشخص الخاضع للدراسة إذا وعندما يحاول «دراسة» قراراته الخاصة؟ بالتأكيد لا يمكنه أن يقف أمامها ويتفحصها كما يتفحص شيئًا. ينبغي علينا أن نقول، بالأحرى، أنه يفترض موقفًا هو، في الحقيقة، فعل **عقلي جديد**. بعبارة أخرى، إننا نتعامل مع «جزء» واحد (نستخدم مجازًا مشكوكًا فيه) من العقلي- أم هل هو جزء من الشخص؟- يتأمل في جزء آخر. (ibid, p.44).

بالنظر لهذه المقدمات، من نافلة القول تمامًا أن نضيف أن مالكولم يعارض بقوة أية محاولة **لجسدنة** العقلي، أو، حتى أسوأ من ذلك، **لمماهاة** العقلي بالجسدي. إن العيب في بعض التصورات، يشرح مالكولم، هو أن الإنسان يتصور ويقولب العقلي في صورة الجسدي. في الواقع، يجب ألا نمل أبدًا من تكرار أن «الأشياء» التي نسميها عقلية تمتلك بعدًا- أو بشكل أفضل، تؤدي وظيفة- تكون مختلفة تمامًا عن التحديدات الجسدية. يكتب مالكولم: «ليس بمقدورك أن تشرح لشخص ما مفاهيم القرار أو الشك أو الألم أو الغضب بإرجاعه إلى عمليات دماغية (ibid, p.75). يمكننا أن نعترف بكل تلازم وترابط، ولكن الحقيقة ستبقى دومًا أن القرارات والشكوك والألم وحالات الغضب تشمل أيضًا وبشكل أهم ترتيبًا للسياقات والقواعد والمعاني التي نشرحها ببساطة بلغة فيزيولوجية عصبية.

مالكولم: السمات الفريدة "Sui generis" للفعل العقلي

إن مالكولم قد عالج بشكل فعال تمامًا مسألة سمات العقلي في مقالة [المادية العلمية ونظرية التماهي]. هل من الممكن أن نماهي فعلاً عقليًّا بحد ذاته an sich ؟ هل من الممكن على سبيل المثال. أن نعزل وأن نفهم فكرة «بذاتها»- كما هو

ضروري لو أردنا أن نماهيها بعملية دماغية خاصة؟ (Malcolm 1965, in Borst 1970b,p.175) . يجيب مالكولم بـ «لا» أكيدة: إن الفعل العقلي ليس أبداً- ولا يمكن أبداً أن يكون- فعلاً «حراً»، «مطلقًا. بمعنى محدد، إن هذه الفرضية ربما أفرحت الماديين المقتنعين بالحاجة إلى تأسيس مثل هذه الأفعال على «شيء- ما» جسدي (أو لماهاتها بذاك «الشيء»). لكن وجهة نظر مالكولم مختلفة تمامًا. بالنسبة له، إن الأفعال العقلية ليست «مطلقة» بمعنى أنها تكون دائمًا مترافقة بـ، أو متضمنة في «ممارسات» معينة و«قواعد» معينة و«اتفاقات» معينة (ibid, p. 176). بالتأكيد، إن وجود هذه الممارسات والقواعد والاتفاقات يقتضي ضمنًا ليس فقط أن تفسير أي فعل عقلي هو، في الحقيقة، **تفسير** interpretation بمعنى أنه يتطلب فهماً تأويلياً لما «يحيط» بالفعل العقلي في ظل الاهتمام «الفوري». ويقتضي ضمنًا أيضًا أن شروط الدماغ للأفعال العقلية تؤدي وظيفة مختلفة تمامًا عن تلك الوظيفة التي يدعيها أصحاب نظرية التماهي. مما يمكن التنبؤ به على نحو كاف، أن هذه المنظور يقود مالكولم إلى إعلان معارضته للجسدانية بأقصى وضوح: «لم يكن من الممكن أن يكون هناك تفسير لحدوث تفكيري الذي تم الإعلان عنه حصراً بلغة كيانات وقوانين الفيزياء» (ibid, p. 177).

إن حساسية مالكولم (الفيتغنشتاينية بشكل نموذجي) للفروقات التصنيفية والاستخدامات المختلفة لمختلف اللغات البشرية يسمح له بانتقاد نظرية التماهي وفق خطوط أكثر حذاقة وراديكالية من تلك الخطوط المتبعة من قبل الوظيفانيين و«المصلحين». تؤمن نظرية التماهي بأن الحالة العقلية (الفكر، مثلاً) تكون في الدماغ- أو بشكل فعلي هي (جزء من) الدماغ. ولكن كيف من الممكن ألا نلاحظ أن هذا البيان غير متماسك منطقيًا (ودلاليًا)؟ إن قليلاً من التأمل سوف يظهر أن إحدى تضميناته (المؤكدة خصوصاً لدى سمارت) يبدو أنه إذا كانت الفكرة موجودة في الدماغ، عندئذ فإن الدماغ يمتلك فكراً (بشكل مباشر أو غير مباشر). مع ذلك فإن هذه الصفة والمماهاة بين **الوجود والامتلاك** لا أساس لهما. سيكون ذلك مثل القول، يكتب مالكولم بأنه «إذا كانت دعوتي إلى العشاء في جيبي، عندئذ فإن

الجيب يمتلك دعوة للعشاء» (ibid, p. 180). وهذا ليس ببساطة نموذجًا أكثر أو أقل تألقًا من الفكاهة الإنكليزية: وفي الواقع، إن مالكولم يلمح هنا إلى قضية ذات أهمية حاسمة. النقطة هي أن **الترابط** correlation، أو حتى (لنستعمل مجازاً محفوفًا بالخطر) وجود البال في **مكان** خاص ما لا يقتضي بأي حال من الأحوال انتماء، وأقله بكثير مماهاة ذاك البال وال «مكان». يمكنه في أفضل الأحوال أن يتضمن علاقة بين الملازمات، أو الوظائف، أو القوى الموجهة، بمعنى أن الفكرة تكون «مدعومة» ببنية جسدية معينة- مع أنها «تتألف»، من وجهة نظر فينومينولوجية ومعرفية، من مكونات كثيرة أخرى.

ولكن دعونا نعود إلى نص مالكولم، وإلى السؤال الذي بدأنا به. **هل يمكن للدماغ أن يمتلك فكرًا** (أو معنويات متدنية، أو أوهامًا)؟ والجواب هو مرة أخرى، لا، مطلقًا. والحجة التي يقدمها مالكولم دفاعًا عن هذا الجواب هي، لا بد من الاعتراف، موحية تمامًا. إذا كان الدماغ لا يمكنه أن يمتلك فكراً، فإن «السبب الأساسي» هو أن «الدماغ لا يشبه بشكلٍ كافٍ الكائن البشري» (ibid, p.180) هذه الملاحظة قد تبدو متناقضة ظاهريًّا؛ ولكنها في الواقع، ذات أهمية كبرى. أخيراً يوسع مالكولم قضية ما يدعى «العقلي» لتتضمن دور وصورة الإنسان بحد ذاته. إن **الكيان** entity الذي يفكر ليس **شيئًا** مثل **الدماغ**: إنه **كائن بشري**. **وحده** الكائن البشري هو ذاك النوع الخاص من الكيان الذي يمتلك الامتياز لخلق تلك الأشكال المنفردة، غير القابلة للتكرار التي نسميها أفكاراً إنسانية، وبطرق هي بالقدر نفسه وحيدة وغير قابلة للتكرار لأنها تتضمن مزيجًا melange من المعارف والمشاعر والذكريات والإسقاطات والقواعد والاستثناءات والرموز والتشبيهات والوضوحات والالتباسات. [البشر يرون، يسمعون، يفكرون- وليس الأدمغة. فالشخص يمكن أن يبدو يقظًا أو مدهوشاً أو مرعوبًا (وكذلك الكلب)؛ لكن الدماغ لا يمكنه ذلك. والدماغ ليس فقط غير قادر على **إظهار** الاهتمام والغضب، بل إنه لا يمكن أن تكون له **موضوعات للاهتمام أو مناسبات للغضب**. لا يمكنه أن يدخل في أي من النشاطات اللازمة لتطبيق تلك المفاهيم. والدماغ لا يمتلك الفراسة

الصحيحة أو المقدرة على المشاركة في أي من أشكال الحياة التي يفترض أن تكون لازمة كموضوع خبرة] (ibid, p. 77).

إن الضد- واقعية، الضد- جسدانية، الضد- تماهيوية ولكن الأهم من ذلك، «لغونة» "linguisticization" العقلي، التحليل المنهجي لهذه اللغة العقلية، واكتشاف أن هذه اللغة تستجيب **للمصالح** الدقيقة للذات، مصالح هي بالتأكيد ليست «أقل شأنًا، لا كمًّا ولا كيفًا، من المصالح ذات الطبيعة الجسدية بالمعنى الواسع lato sensu. هذه- بالتوازي مع إعادة المديح الحاسمة لدور الذات (الذي سنعود إليه) والزعم بأن الذات لا يمكن اختزالها إلى الدماغ هي النقاط الأساسية للإرث الفيتغنشتايني التي يتم تبنيها وتطويرها في تفكير نورمان مالكولم المثير والموحي.

رورتي: علم النفس «كمجموعة مفردات» والحاجة إلى «أوصاف كثيرة» للإنسان

من الصعب أن نختم هذا الفصل بدون أن نتطرق بإيجاز على الأقل لذكر ريتشارد رورتي. إن رورتي، في الحقيقة، قريب نوعًا ما من فرضيات ومواقف فيتغنشتاين ورايل، التي يلتقطها ويطورها من منطلق ما يدعوه «الاتجاه اللغوي» في فلسفة العقل المعاصرة- (Rorty 1975). قد يبدو ذلك مفاجئًا إلى حد ما إذا تذكرنا معركته مع «الإزالوية» الشرسة ضد العقلي وعلمه. ولكن ينبغي بهذا الخصوص أن نشير إلى أن نظرية رورتي في «الزوال» المرغوب لعلم النفس لم تكن مرتبطة بوجود **واقع** جسدي سائد بقدر ما هي مرتبطة بالفرضية القائلة بأن سيكون في النهاية من الممكن والضروري بالنسبة للنظام المفاهيمي والتعبيري للجسدي أن يزيل النظام المفاهيمي والتعبيري المهجور الآن لعلم النفس. في الواقع، في المقالة المعنوية [دفاعًا عن المادية الإزالوية] انتقد رورتي بشكل صريح أسطورة «المعطيات»، وفي

مناسبات أخرى اختصر تفسيراً «لغوياً» بالأساس للعلاقة النفس- جسدية Rorty) (1965 and 1970 . إن المدى الأقصى لتلك المقالات (كما جادلنا) يكمن في نزعتها العلمية والجسدانية القوية، التي أدت في النهاية إلى إدانة غير قابلة للاستئناف لعلم النفس.

في السنوات الأخيرة طور رورتي تفكيره ليس فقط في اتجاه «لغوي» بشكل ملحوظ أكثر بل أيضاً باعتراف أكثر نضجاً بتعدد اللغات و«منفعتها» البراغماتية. هذا التوجه واضح في المجلد الشهير المعنون [الفلسفة ومرآة الطبيعة] (1979، ومنه اصطلاح PMN) وفي اثنتين من المقالات اللاحقة حول فلسفة العقل (Rorty 1982, and 1982) . من وجهة نظر همومنا الحالية فإن الأكثر لفتاً للانتباه في هذه الكتابات هو هجوم رورتي الراديكالي على الواقعية الفلسفية. إن رورتي، إذ يعلن بنفسه أنه «فيتغنشتايني»، يؤكد بالمصطلحات الأكثر وضوحاً أن الواقع، بمعنى معين، هو «**خطاب**» discourse (PMN, p. 34) : إنه مجرد رؤية لكيفية اتفاق مصطلحات لغوية مختلفة مع مصطلحات لغوية أخرى (1982, p. 344) . ثانياً، إن درس فيتغنشتاين يقوده إلى اتخاذ موقف منتقد أيضاً وبلا تردد لأي شكل من الشمولية universalism أو الجوهرية essentialism . فالبنى العامة والطبيعات «العميقة والأشكال بأي معنى كانت، متعالية(*) أو متسامية(**) ليست موجودة.

إن المعرفة تتكون حصراً من أفعال تجريبية، من اكتسابات خاصة، ومن أعراف ذات علاقات استدلالية ملائمة بين قضايا وقوانين تستخدم مصطلحات معينة (ibid, p. 340) .

بالنظر لهذه الافتراضات سيكون من المفاجئ بالكاد أن نجد رورتي يؤكد على أنه «إسماني»(***) nomalist ، «سلوكي إبستمولوجي» و«براغماتي» (OMN pp. 174,176,320) . إن الأكثر إثارة للانتباه من هذه التعريفات الذاتية قد

(*) واقعة وراء نطاق الخبرة أو المعرفة trancendent (المورد).

(**) الواقعة وراء نطاق الخبرة (وليس وراء نطاق المعرفة البشرية). transcendental (المورد)

(***) الإسمانية: مذهب فلسفي يقول بأن المفاهيم المجردة أو الكليات، ليس لها وجود حقيقي، وأنها مجرد أسماء ليس إلا (المورد).

يكون تعريف البراغماتية (انظر بهذا الخصوص Rorty 1982c). من بين الفلاسفة الأميركيين المعاصرين فإن رورتي هو الذي كرس اهتماماً ملحوظاً للصلة الموحية بين «الاتجاه اللغوي» والمنظور البراغماتي. إذا كان الواقع، وحتى أكثر من ذلك إذا كانت علاقتنا بالواقع، هو لغة، وإذا كنا نفتقر إلى المحكات لوصف الأول أو الثاني بطريقة قابلة للتحقق **موضوعياً**، عندئذ فإن الشخص المدروس سوف يعبر عن نفسه وفقاً لأعراف معينة ولمصالحه الخاصة. إن العالم بحد ذاته ولذاته، يكتب رورتي، «ليس له طريقة مفضَّلة كي يتم تمثيله بها» (PMN, P. 300). إن البشر هم الذين يجب عليهم، بطريقة مستقلة وهادفة، أن يكوّنوا هذه التمثيلات. يتابع رورتي، إذا لم تقدم **الطبيعة** أي اقتراحات، عندئذ فإن التمثيلات والتعريفات سوف تبدو بمثابة «**اختلاقات ثقافية**»: اختلاقات يجب الحكم عليها «على أساس منفعتها في تحقيق أهدافنا» (1982, p. 336). بالطبع إن رورتي لا يكتم التضمينات المتشعبة التي تحملها هذه الفرضية من أجل فلسفة العقل. إن كل تصور واقعي ليس فقط للعقل بل أيضاً للجسد هو تصور مرفوض بقوة. إن العقلي والجسدي يجب عدّهما ببساطة «نعتين» labels. أما فيما يتعلق بالحالات العقلية، فليست النقطة هي أنها غير موجودة كما يزعم السلوكويون: إنها تلك الحالات التي «تقع أوصافها في معجم مفترض يستخدمه علماء النفس (1982b, p. 336). وأن نسأل أنفسنا إذا كان هذا هو «المعجم الصحيح» «هو سؤال عديم الجدوى كسؤالنا إذا كانت هذه الحالات هي حقاً حالات عقلية أم حالات جسدية فعلاً في حالة تنكر (ibid). إن كلاً من الفيزيولوجيا العصبية وعلم النفس هما لغة بعينها، معجم بعينه: «وأي معجم لوصف أي شيء هو مجرد معجم واحد من بين معاجم أخرى، مفيد لأغراض معينة، عديم الفائدة لأغراض أخرى» (PMN, p. 185). وبالتالي فإن كل المزاعم الهيمنية/ أو الإزالوية يجب رفضها. والأهم من ذلك، يكتب رورتي في صراع مفتوح مع تصورات طوباوية معينة وفقاً لفايغل فإن الخطأ ببساطة هو أن الفيزيولوجيا العصبية «المكتملة» لن تساعد على فهم «كل شيء» حول الإنسان- كالسبب على سبيل المثال، في أن غاليليو كان متفوقاً على معاصريه (PMN. P. 249).

علاوة على ذلك، نجد أن تطوير رورتي للمنظور الذرائعي يغريه- وهو النصير السابق لنظرية الزوال بالدفاع بشكل انتقادي- ذاتي عن حقوق و«منفعة» اللغة الخاصة لعلم النفس (PMN, pp. 118-19). على النقيض من الرأي السائد على نطاق واسع، فإن علم النفس يمتلك «شرعيته» الخاصة، علة وجوده الخاصة به raison d' être. حتى أدواته الأكثر إثارة للجدل يمكنها في سياقات معينة، أن تبرهن على أنها صحيحة بشكل ملموس. بهذا الخصوص، ليس لدى رورتي أي حرج في تقديم مثال الاستبطان (PMN, p. 219). يظهر هذا أنه، بالرغم من تعاطفه مع رايل ومع السلوكوية، ثمة مواقف معينة لتيار فلسفي وسايكولوجي بأكمله لا يعتنقها. إذا كان خطاب وإجراءات علم النفس تعبر عن جوانب من الإنسان، فسيكون حرمانها من المناقشة الإنسانية عديم المعنى تماماً- بشكل مسبق على الأقل. في التحليل الأخير؛ فإن لغة العقلي والجسدي تعكسان ببساطة احتمالين اثنين، اختياراً بين وسيلتين تحليليتين وتعبيريتين لدراسة الإنسان- وهذا الاختيار هو ببساطة مسألة «ملاءمة» (Rorty 1982 a, p. 185 and 1982 pp. 336-7).

إن الزعم سليم ومثير دفعة واحدة، ولكنه كان من الممكن أن يكون أكثر من ذلك حتى لو أن رورتي اعترف بدون تحفظ بأن علم النفس يمتلك الحق المشروع في دخول قلعة المعرفة. أي، لو أنه اعترف بوضوح المقدرة **العلمية** للبحث السايكولوجي. وهو موقف ربما لقي تأييداً عن طريق تصور **العلم** بعدّه مكوناً من عدة علوم متنوعة. لكن هذا الاعتراف لا يؤخذ به- أو على الأقل ليس مسلماً به بطريقة مُرضية. بدلاً من ذلك يجادل رورتي بأن علم النفس يقدم معطيات ثمينة للصورة الذاتية للإنسان، ولوعي الذات بحد ذاته، مع أنه يميل إلى تفسير هذه المعطيات ليس بعدّها منتمية إلى حقل **معرفي** على وجه التحديد. إن ما يقدمه علم النفس هو بشكل أساسي «الأوصاف»، في حين أن العلم فقط هو الذي يقدم «المعرفة»، و«المعرفة» هي جوهر المادة. يتأكد هذا أيضاً بحقيقة أن المعرفة

العلمية هي فعلاً **مادية** materialistic : «في الحقيقة، فأي نوع من العلم يوجد؟» (Rorty 1982b, p. 345).

هذا الموقف لا يمكن أن يمر دون تعليق. بادعاء هذا الموقف، فإن رورتي يبعد نفسه بشكل ملحوظ عن المنبت الفيتغنشتايني بشكل أصيل ويكشف عن صلاته بالتراث «العلمي» (الذي يكون حيناً نيو- مادياً، وحيناً نيو- جسدانيّاً) : تراث يستمر جزئياً كما رأينا، حتى لدى باحثين مسفسطين مثل فودرو و ديفيدسون. من المؤكد أن تفسير رورتي لعلم النفس لا يسمح بإعادة اهتمام كافية لهذا الفرع المعرفي من وجهة نظر إبستمولوجية. ومع ذلك فإن إعادة مديحه المتكرر للغة السايكولوجية هي إيجابيّة على نحو عميق ومقنعة، إن **الفرق** بين «المعرفة» و«الوصف» لا يقتضي ضمناً، على الأقل بالنسبة لرورتي، أن الأخير ثانوي و**تابع** subaltern للأولى. على العكس من ذلك، برأي رورتي أن ما تدعى بالأوصاف العقلية تؤدي وظيفة أساسية ولا يمكن الاستغناء عنها مطلقاً ضمن ما يمكن أن يدعى «المجال التطبيقي (الوجودي، القراري، الأخلاقي) للحياة البشرية. وهذا الحقل الذي يشعر الإنسان بالحاجة إلى إيلاء الاهتمام الملحوظ له، ليس فقط على المستوى الانفعالي بل أيضاً على مستوى السبب والتحليل. وفقاً لذلك، يرى رورتي في اللغة، المعرّفة تقليدياً على أنها لغة سايكولوجية، الأداة القادرة على تلبية هذه الحاجة. فأي «أوصاف» **أخرى** للإنسان نحتاج ككائنات بشرية؟ يسأل رورتي في مقالته حول الـMBP، ملمحاً إلى الأوصاف التي يقدمها العلم تحديداً. إن جوابه يبدو مستوحى ليس فقط من هموم ذرائعية بل أيضاً من غرض «إنسانوي» : إننا بحاجة إلى أوصاف **كثيرة مختلفة** لذواتنا- بعضها لأجل بعض الأغراض وبعضها الآخر لأغراض أخرى، بعضها من أجل التنبؤ والسيطرة على ذواتنا وبعضها الآخر من أجل تقرير ما الذي نفعله، ما المعنى الذي سوف تتخذه حيواتنا» (ibid, 345).

ولكن، بشكل أدق، لماذا يفضل المرء أن يستعمل لغة علم النفس؟ ما الذي يريد البشر قوله حقاً عندما يستعملون اللغة العقلية؟ هنا هي الأسئلة، كما سنرى في حينه، التي قدم لها رورتي بعض الإجابات الهامة إلى درجة قصوى.

الفصل الثامن

التكلم بطرق عدة مختلفة
تعددية الأوصاف والتفسيرات في الـ MBP
تعدد الأوصاف والتفسيرات في التحليل العقلي

أنتج «الاتجاه اللغوي» كثيراً من التبعات الهامة في السجال حول الـ MBP. إحدى أهم التبعات هي القناعة بأن الظاهرات النفس- جسدية يمكن، ويجب، أن تعطى أوصافًا وتفسيرات **مختلفة**. كان رايل Ryle قد جادل صراحة لصالح رفض فكرة المعرفة المؤسسة على نوع واحد وحيد من الإجراء التفسيري. فيما يتعلق بالظاهرات البشرية نقرأ في [مفهوم العقل] نوعين من الأسئلة على قدر المساواة من المشروعية يمكن أن يبرزا: تلك المتعلقة بـ «القواعد» وتلك المتعلقة بالـ «اختيارات». عندما نراقب لعبة شطرنج، على سبيل المثال، قد نسأل أنفسنا لماذا يتحرك الفيل دائماً على مربعات من نفس اللون، أو لماذا قام اللاعب بتحريك فيله في اتجاه محدد (Ryle 1949, p.75). في الحالة الأولى فإن السؤال يتعلق بالمعايير التي تحكم بشكل موضوعي نظامًا معينًا، وفي الثاني، يتعلق بالأفعال السلوكية المؤداة ذاتيًّا وقراريًّا عن طريق عناصر معينة. يميز رايل أيضًا طائفتين أساسيتين من النماذج التفسيرية: تلك المتعلقة بـ «الأسباب» وتلك المتعلقة بـ «المبررات». فالتفسيرات بالأسباب تميل إلى تحديد ماهية المستلزمات الطبيعية العامة التي تشكل الأساس لأفعال معينة (بالإضافة أيضًا، كما هو واضح، إلى أسباب الظاهرات التي ليست

أفعالاً)؛ أما التفسيرات بالمبررات فتميل إلى تحديد ماهية الدوافع الغائية، الخاصة (وفي حالات معينة الدوافع الثقافية، الواعية) للعوامل المسببة لتلك الأفعال (ibid, pp. 86, 109, 305). مما لا شك فيه أن الأحداث النفسية- السلوكية يمكن أن تنتمي إلى تسلسلات سببية ذات طبيعة فيزيولوجية ولكنها أيضًا تحدث أسئلة وأجوبة تنتمي إلى حقل المبررات والغايات. يكتب رايل في سياق مختلف: «ليست كل الأبحاث السايكولوجية تفتيشات عن تفسيرات سببية» (ibid,p.308).

في مؤلف مالكولم ثمة صلة أكثر وضوحًا حتى بين «الاتجاه اللغوي» وتعددية الخطط الوصفية والتفسيرية. لو كان صحيحًا أن كل شيء هو بمعنى ما لغة (أو بشكل أفضل: لغات) عندئذٍ فإن الإنسان ليس مدعوًا لوصف أو تفسير **واقع** معزول، بقدر بما هو مدعو لابتكار سلسلة من التراكيب التعبيرية والتفسيرية التي يمكن أن تخدم حاجاته وشروطه المختلفة. في الواقع، كما أن مالكولم يرفض أي تفضيل مسبق apriori لنموذج لغوي على النماذج الأخرى، كذلك فإنه يرفض أي تفصيل لأي إجراء وصفي تحليلي منطقي خاص على الإجراءات الأخرى. وطالما أن الأمر يتعلق بالـ MBP، يمكننا بالتأكيد أن نقبل الأوصاف والتفسيرات الجسدانية لعمليات (نفسية) دماغية معينة، ولكننا يجب أيضًا أن نقبل الأوصاف والتفسيرات اللاجسدانية (أي التفسيرات النفسية- الثقافية، الوجودية، الاجتماعية) للفكر بحد ذاته: [في الحقيقة، إن تفسير الواحد يختلف في تفسيره عن الآخر. فتفسير لماذا فكر أحدهم كذا وكذا يشمل افتراضات ومبادئ مختلفة ويكون موجهًا بمصالح مختلفة أكثر من تفسير السبب في أن هذه العملية أو تلك قد خطرت في ذهنه. هذه التفسيرات تنتمي إلى أنظمة تفسير مختلفة] (Malcolm, 1965, p.179).

إن إدراك ضرورة الاعتراف بتعدد الأوصاف والتفسيرات في سياق الـ MBP ليس مرتبطًا دائمًا بالتوجه الذي أسميناه «الاتجاه اللغوي». وفي بعض الحالات ينبع من افتراضات وأهداف مختلفة. بالنسبة لبعض فلاسفة العقل من الضروري (والكافي في الوقت ذاته) التشديد على حقيقة أن الأوصاف والتفسيرات **المختلفة**

تعطي روايات وافية لخاصيات وسمات **مختلفة**؛ تتخذ معنى محدداً لمحكات
وسياقات محددة. إن خطأ الكثير من منظري التماهي هو اعتقادهم بأنه من الممكن
مماهاة وصفين لحالة عقلية ولحالة جسدية على التوالي لأنهما يدلان على المسمّى de-
signatum نفسه. بالفعل، حتّى لو كنا سنعترف بأن المسمّى designatum هو نفسه
فعلاً، فإن ذلك لا يستتبع أنه يمكن عدّ البيانين التفسيريين، الوصفيين، النسبيين
قابلين للمماهاة. إن الاعتراض على نظرية التماهي قد أثير من قبل د. م.
روزنتال، من بين آخرين. في مجموعة القراءات التي قام بتحريرها حول الـ MBP
يجانب الوضعيين: «آلاسكا أكبر ولاية في الولايات المتحدة» و«ألاسكا أبرد ولاية
في الولايات المتحدة». من الواضح أن لدينا هنا بيانين مشروعين وصحيحين على
نفس القدر من المساواة، كل واحد مبني وفقاً لنموذج إرشادي دلالي مختلف. من
الواضح أيضاً أن هذين البيانين، وفي الوقت الذي يشيران إلى الكيان نفسه، فهما ١
غير قابلين للاختزال أحدهما إلى الآخر ويتطلبان إجراءات تفسيرية مختلفة. يصح
الشيء نفسه بالنسبة للواقع النفس- جسدي، فالألم، على سبيل المثال، يمكن
وصفه وتفسيره على المستوى الفيزيولوجي باستخدام لغة فيزيولوجية، وعلى
المستوى العقلي باستعمال لغة عقلية: ويمكن القول بصعوبة أن الوصفين/
التفسيريين سوف يغطيان كل منهما الآخر بشكل كامل، أو أن الأخير يمكن اختزاله
إلى الأول (ibid). من وجهة نظر مختلفة، بالرغم من كون الأحداث قابلة للمقارنة
بوجهة نظر روزنتال، شدد جيغون كيم ذات مرة على أن الأحداث يمكن وصفها إما
«داخليًّا» أو «خارجيًّا». «داخليًّا» طُعن قيصر؛ «خارجيًّا» قُتل (Kim 1976, pp.
166-7). لأجل أغراضنا كان من الممكن تقديم هذا المثال حتى بشكل أوضح.
بمقارنة وَصْفَي الموت فإن «س قد مات» و«س قد قتل». في هذه الحالة أيضاً، لدينا
وصفان **للحدث نفسه** على نفس القدر من الشرعية ومحملان بنفس القدر
بالمضمون المعرفي، وهذان الوصفان يستندان على تفسيرين ذوي طبيعة مختلفة
نوعاً ما. النقطة، مرة أخرى، تصبح في الإطار النفس جسدي أيضاً. فإذا وصفت
ظاهرة، من ناحية، كـ «انفعال» ومن ناحية أخرى «كتفريغ لشحنة أدرينالين»، فإنني

أنتج بيانين لغويين- وصفيين- معرفيين، مختلفين، كل واحد منهما ربما كان يقدم معلومات معينة لا يقدمها الآخر. من هنا كانت ميزة الحفاظ على استقلالية كل واحد منهما.

النوعان «المتمم» و«المختلف» من المعرفة

إن بعض الباحثين بتبنيهم وتطويرهم لمواقف مشابهة لتلك المواقف التي سبق تلخيصها قد استخدموا العبارة (التي تظهر أيضًا لدى فايغل) وهي: «المعرفة المزدوجة» ولكن في حين أن فايغل (الذي تخلّى عن المصطلح في نهاية المطاف) كان منجذبًا بقوة بفعل مثال التوحد النهائي للأفعال المعرفية، فإن هؤلاء الباحثين مصممون على الاحتفاظ بنوعي المعرفة. هذا هو حال ويلفر سلارز Sellars. على وجه الخصوص، الذي يمتلك العالم النفس جسدي، بالنسبة له، جهازين لغويين- مفاهيميين- تعليليين مختلفين هما، بطريقة ما، ليسا **متضادين** بل **متتامين** (Sellers 1971, pp. 269-89). بهذا الخصوص، ثمة موقف آخر، وإن يكن مختلفًا بدوره، يستحق الاهتمام هو موقف غروفر ماكسويل Grover Maxwell، ففي مقالة هامة حول الـMBP، أشرنا إليها للتو، ينوه ماكسويل إلى المقاربتين التفسيريتين الوصفيتين المختلفتين لظاهرة مفردة يمكن أن تنتجا توصيفين للظاهرة نفسها يكونان مختلفين (ويتطلبان نوعين مختلفين من التفسير)، ومع أنهما ليسا متضادين فهما، إذا جاز القول، **متساوقان**، إن الحدث، يورد ماكسويل مثلاً مرددًا أقوال رسل Russel، يمكن أن يكون عقليًا وجسديًا، تمامًا مثلما يمكن للإنسان أن يكون «إنسانًا عاقلاً» و«حلاقًا» (Maxwell 1978, p. 381) (انظر أيضًا الجدال لدى Maxwell 1976a,).

إن ما وصفناه لتونا ليس الاقتراح الوحيد بخصوص مشكلتنا، ولا هو الأكثر راديكالية. ثمة مجموعة أخرى من الباحثين تهدف إلى شيء ما أكثر من مجرد الاعتراف بوجود نوعين متتامين من الوصف والتفسير. يؤكد جوزيف مارغوليس،

على سبيل المثال، في مؤلفه الهام [الأشخاص والعقول] والذي سننتهز الفرصة للعودة إليه، على أنه ليس من المشروع فقط بل من الضروري أيضًا تطوير أوصاف وتفسيرات ليست **متنامة** فحسب، بل و**مختلفة** أساسًا. في الواقع، وفقًا لمارغوليس، لا يمكن أن نقول الأشياء نفسها- أو أشياء متشابهة أو متجانسة- حول الحالات الدماغية والحالات العقلية. (Margalis 1978 pp. 34 and 35). بالمقابل، إن الطريقة التي يبني بها الإنسان بياناته الوصفية والتفسيرية حول الظاهرات النفسية تثبت أنه لا يمكن دمجها في فئة واحدة ببيانات ذات طبيعة جسدانية. «لا أحد»، يؤكد مارغوليس بهذا الخصوص، «قد نجح حتى الآن في اختزال الخطاب حول الأشخاص والمخلوقات المحسة إلى خطاب لا قصدي حول الأحداث والحالات الجسدية لمثل هذه الأنظمة (ibid., p. 186). إن التسليم بذلك يقتضي أن «الميثودولوجيا(*) الملائمة للفيزياء والعلوم هي غير ملائمة لتفسير الظاهرات قيد الدراسة»- بشكل أدق من أجل تفسير جوانب معينة من العالم الإنساني (ibid, p. 225). لقد تم تقديم مواقف متشابهة في جوانب معينة، من منظور أكثر «لغوية» وذلك من قبل دونالد ديفيدسون. بالرغم من أن ديفيدسون يبدو غالبًا مأخوذًا (كما رأينا لتونا) بالقدرات المعرفية للجسدانية الجديدة، فإنه كان صريحًا تمامًا في الاعتراف بوجود نوعين من الوصف والتفسير في تحليل العقل. بالنسبة لديفيدسون «المقولاني» Categoralist فإنه هذين النوعين يشتقان من «مخططين مفاهيميين، مختلفين، أي، العقلي والجسدي (Davidson 1980 p. 222). إن هذين المخططين، يشير ديفيدسون بشكل له دلالته، لهما استخدامان مختلفان ويقتضيان ضمنًا «تعهدين متباينين» (ibid). إن النوعين من المصلحة اللذين يستجيبان لهما هما **مشروعان** بنفس القدر وحتى أنهما **ضروريان**. وهكذا، على وجه الخصوص، يقوم المخطط «الجسدي» باختيار وتفسير سلسلة معينة من المعطيات وفقًا لمبادئ معينة (جسدية، بيولوجية،

(*) الميثودولوجيا: علم المنهج (المترجم).

فيزيولوجية عصبية)- ويكون صائبًا تمامًا في فعل ذلك من منظور نظري ومعرفي معين. إن المخطط «العقلي» من ناحية أخرى، يمتلك إطارين مرجعيين مختلفين كليًّا: سايكولوجي، ذاتي وخصوصي- وربما أنثربولوجي، سوسيولوجي، ثقافي وسياسي. عندما نستخدم هذا المخطط نريد وضع حالة معينة في سياق يعطي الأولوية ليس فقط لمتلازماته الجسدية المفترضة، بل بالأحرى لـ «أصله» ومضمونه السايكولوجي والذاتي. في هذه الحالة، في الحقيقة، فإن عزو ظاهرات عقلية يجب أن يكون مستجيبًا لخلفية مبررات ومعتقدات ومقاصد الفرد (ibid). وهذا يصح بشكل خاص من أجل الحالات القصدية التي «تعمل في إطار مفاهيمي تمت إزالته من المتناول المباشر للقانون الفيزيائي بوصف كلاً من السبب والنتيجة، المبرر والفعل، كجوانب لصورة العامل الإنساني (ibid, p. 225).

فايمر: التحليل السايكولوجي كاستيعاب للمعنى

المرحلة الثالثة في عرضنا الموجز للسجال حول الوصف والتفسير في سياق الـ MBP إنما تعنى بتطور آخر لمبدأ «تنوع» الإجراءات الوصفية والتعليلية المتعلقة بالعقلي. إن أحد أهم ممثلي هذه المرحلة شأنًا هو فالتر ب. فايمر Weimer وهو دارس لامع للمشاكل الإبستمولوجية للاختزال مع إشارة خاصة إلى فلسفة العقل (Weimer 1976, pp. 5-33) إن فايمر، مثل ديفيدسون ومارغوليس، غير مقتنع بالفرضية «الضعيفة» القائلة بأن أوصاف وتفسيرات الظاهرات السايكولوجية يتعين عدّها متمايزة و / أو متنامة فحسب. بالمقابل، فإنه يميل إلى تجذير الاختلاف بين النموذجين التحليلي والتفسيري للعقلي وللجسدي. من نافلة القول أن نشير إلى أنه ليست لديه النية لمسح وإعادة تقديم تصور ميتافيزيقي روحاني للمعرفة. إنه مهتم فقط بإيضاح الالتباسات الخطيرة والمضللة التي رافقت المحاولات الجارية لتحقيق فهم معرفي لعلاقة العقل- الجسد. بالنسبة لفايمر، إن هذه المقاربة

للمشكلة هي، ويجب أن تبقى، مقاربة **مزدوجة**: فمن ناحية أولى، ثمة ما يدعى «المعرفة بالوصف»؛ ومن ناحية أخرى هناك ما يسمى «المعرفة بالاطلاع» (ibid, pp. 1 and 8-9).

صحيح أن الفيزيولوجيا العصبية قد زعمت أو (تزعم) أن بمقدورها أن تفسر بلغة جسدانية كلاً من الإحساسية (الوعي الأولي) والحكمة- وحتى الذاتية. لكن، يشدد فايمر (مشيراً إلى مواقف معينة تتعلق بعلم المستقبل(*) تقدم بها فايغل والأوستراليون)، حتى «العلم الجسدي الطوباوي» الذي يعرف **كل شيء** حول العالم الجسدي لن يكون قادراً على القول ما إذا كانت خاصيات جسدية وأحداث معينة هي نفس ما يمر به الأشخاص عقلياً. إن «المذاهب الجسدانية تفشل»، يشدد فايمر، لأنها تحاول أن **تترجم** العقلي إلى جسدي، بدلاً من أن تعترف بكلا الطورين على أنهما متمايزان» (ibid, p. 23). فلماذا تفشل؟ رداً على هذا السؤال يعرض فايمر إحدى فرضياته الأكثر أصالة وإثارة للاهتمام. إن المذاهب الجسدانية مقدر لها أن تفشل لأنها تنشد (عن طريق الوصف) شيئاً ما مختلفاً عما يتم نشدانه بالاطلاع. حتى لو كانت قادرة على فهم المدلولات الجسدية للمعرفة عن طريق الاطلاع فإنها لن تفهم أبداً **الأهداف الحقيقية** لهذه المعرفة. إن المصطلح الذي يستخدمه لتعريف هذا الهدف هو غريب إلى حد ما عن ثقافة الكثير من دارسي الـMBP: إنه «المعنى» (sense) (ibid, p, 9). إن ما يبحث عنه اطلاع الشخص (أو الشخص ذاته) في حدث نفس- جسدي هو معنى(**) sinn الحدث ذاته. إن البحث عن المغزى يعني (محاولة) فهم ما الذي يمثله ألم بعينه أو اعتقاد بعينه بالنسبة لي، بالنسبة لخبرتي، أي، ما الذي تمثله مثل هذه الأحداث ضمن خلفية وسياق سايكو- وجوديين وسوسيو- ثقافيين معينين.

عند هذه النقطة، من الواضح، أن التحليلات عن طريق الوصف، بالرغم من كونها مفيدة إلى درجة قصوى من منظور معرفي آخر، ليس لها أي دور تلعبه.

(*) Futurology.

(**) بالألمانية في الأصل.

إنها زائدة لأن الأهداف الأساسية للاستقصاء لم تعد هي الـ «معطيات»، في موضوعها (الأكثر أو الأقل موثوقية) / بداهتها. بل هي، عوضاً عن ذلك، الطرق التي يخبر بها المرء تلك المعطيات. وهذه الطرق تقودنا تحديداً إلى الفرد، إلى الإنسان، إلى «حامل شرف» الخبرات والمعرفة (ibid, p. ibid, p.9).

إن فايمر، بالرغم من كونه غير مقنع دائماً في مسائل أخرى، فهو واضح ومقنع في مناقشته للمشاكل التي تهمنا هنا. فالأوصاف والتفسيرات المتعلقة بالمعرفة عن طريق الوصف تسير وفقاً لمحكات ولأهداف مختلفة عن محكات وأهداف الأوصاف والتفسيرات المتعلقة بالاطلاع. علاوة على ذلك، فإن محكات وأهداف الاطلاع ليست بأي معنى من المعاني «لا معرفية» non cognitive (كما جادل، وإن بطرق مختلفة، فايغل والأوستراليون والكثير من أتباع الجسدانية الجديدة)، ولا هي «أقل شأناً»، من الناحية المعرفية، من محكات وأهداف الوصف. في الواقع، إنها تعبير عن الذاتية subjectivity: الصورة المركزية بشكل مطلق في فلسفة العقل والتي حان الوقت، لأكثر من سبب واحد، لإعادة الاهتمام إليها (والتي سنعود إليها). إن استنتاج فايمر، إذاً، هو أن علينا أن نعترف بما يدعوه الاستيعابية compossibilty، الضرورية لنوعين مختلفين جذرياً من المعرفة والتفسير.

محك وثاقة الصلة بالموضوع في أوصاف وتفسيرات علم النفس

قلائل هم الذين تكلموا عن المخاطر المتأصلة في اختزال وتوحيد التأويلات والتفسيرات المختلفة للعالم الإنساني بكفاية أكثر من توماس ناغل Thomas Nagel. يكتب ناغل في مقالته الشهيرة حول الجسدانية، أن أي شيء يمكن تفسيره بلغة الماء وصفاته المميزة يمكن تفسيره بلغة الجزيئات وصفاتها

المميزة. ولكن من المحتمل جداً أن «نظامي التفسير كانا مختلفين في البنية بحيث كان من المستحيل إيجاد صفة واحدة للجزيئات التي تفسر كل وفقط تلك الأشياء التي تفسرها *صفة خاصة للماء*» (*Nagel 1965, in Rosental 1971, p. 105*) هذه هي (لدى الفحص الدقيق) أساساً النقطة نفسها التي يشير إليها الوظيفانيون، في سياق نفس- جسدي بشكل أكثر حصراً. كتب بوتنام أنه لا يتعين على كل تفسير أن يتضمن ذلك النوع من «الهبوط إلى الأولي»- أي إلى المكونات الميكروجزيئية للظاهرات- الذي يهدف إليه الاختزاليون. بالمقابل. فإن نوعاً خاصاً من التفسير «يمكن أن يمتلك خاصية أن المكونات الأساسية لا تهم، بل إن بنية المستوى الأعلى فقط هي التي تهم» (Putnam 1973, in Block 1980- 1, p. 137).

ما يهم: بعبارة أخرى، محك وثاقة الصلة بالموضوع relevance، إذ تنتشر القناعة تدريجيًّا بين فلاسفة العقل الأحدث عهداً بأن **وثاقة الصلة بالموضوع** هي المقولة الوحيدة في الموقف الذي يتعين اتخاذه، بفرض وجود منظور معرفي لا موحد، وأية مقاربة للتفسير والوصف يتعين اختيارها، سواء كانت جسدية أم عقلية هي وفقاً لمدلول مفترض وسياق. ثمة صوت ذو شأن بهذا الخصوص هو صوت ريتشارد تايلور Taylor أحد أهم الدارسين لنظرية الفعل (Taylor, 1964)، ولكنه في الوقت نفسه (وهي حقيقة تستحق التنويه) محلل متأن لـ MBP. بالنسبة لتايلور فإن الفعل العقلي والسلوك الاجتماعي يسمحان بوصفين مختلفين. أحياناً قد يبدوان متشابهين تماماً: ولكن حتى في تلك الحالات لا «يقولان» الشيء نفسه ولا يتطابقان تماماً (Taylor ١٩٦٧ و٢٠٦). يورد تايلور مثال الطريق العام. يمكنني أن أتحدث عن الطريق العام بعدّه يمتلك درجة تحدر (س)، ودرجة زلاقة (ع) ودرجة رؤية (ص) وهلم جراً؛ أو يمكنني أن أقول إنه «خطير». برغم المظاهر، فإن الوصفين ليسا مختلفين فحسب بل إنهما أيضاً غير قابلين للاختزال، الواحد إلى الآخر نظراً لأن لهما معنيين مختلفين وطنينين مختلفين واستخدامين مختلفين: فأيهما هو الأفضل؟ أيهما ينبغي تفضيله؟ من الصعب الإجابة بتجريد. كما يكتب تايلور، «لا يمكنني أن أقرر مسبقاً أي مستوى [تعليلي] سوف ينتج تفسيرات

للظاهرات التي سوف تمكننا من التنبؤ بها والسيطرة عليها، أو أي مستوى من شأنه إعطاء التفسيرات الأكثر جدوى» (ibid, p. 208). مرة أخرى، إن الشخص هو الذي يجب أن يقدر الجدوى النسبية لهذا أو ذاك النموذج من الوصف/ التفسير وفقًا لأهدافه وسياقاته الخاصة (ibid, pp. 209- 212). إن هذا المحك هو وحده الذي بوسعه أن يحدد الخيار الذي يجب اتخاذه. من الواضح، إن كل ذلك صحيح في المجال النفس- جسدي أيضًا. ثمة حالات يمكن فيها وصف وتفسير ظاهرات معينة بشكل أفضل عن طريق النماذج الفيزيولوجية؛ وفي حالات أخرى فإن النماذج ذات الأساس العقلي تكون هي الأصح. إن الشعور الأولي بالألم يمكن تفسيره بشكل كفؤ بلغة فيزيولوجية. بالمقابل، فإن تحليل إحساس معقد مثل ارتياب الشيوعيين (والمثال لتايلور) يمكن أن يثمر أكثر فيما لو أجري بأدوات سايكو- سوسيو- ثقافية. من وجهة نظر أخرى يجب أن نضيف أن التفسيرات لا تكون مرتبطة بطبيعة الـ «شيء ذاته» بقدر ارتباطها بما نريد معرفته حول ظاهرة معينة في أية مناسبة خاصة. بهذا المعنى، فإن التفسيرات هي بشكل واضح نتاجات لخيارات وأهداف براغماتية.

بريبرام، ويلكرسون ومبدأ التعددية التعليلية

إن حجة تايلور، مثل الطروحات التي تقدم بها فايمر وناغل، مقنعة تمامًا. ومع ذلك يبرز سؤال: لماذا الكلام عن تفسيرين اثنين؟ أما كان من الأصح أن نقول إن ثمة، من حيث المبدأ على الأقل، عدد قدره (ن) من الأوصاف والتفسيرات الممكنة؟ من الملفت للانتباه أن أحد المدافعين الأكثر أصالة، في أدبيات الـ MBP هو عالم: إنه عالم الفيزيولوجيا العصبية الشهير كارل بريبرام Karl Pribram. ففي مقالة مثيرة للاهتمام إلى حد ما يقارب بريبرام القضية انطلاقًا من مقدمات عامة

وبعيدة المدى. يكتب بريبرام، أن الواقع يمكن ويجب تعريفه بطرق عدة مختلفة. إن دراسة مخطوط، على سبيل المثال، يمكن أن تركز على تركيبه الفيزيائي أو دلالته الثقافية، أو أهميته التاريخية. في بعض الحالات فإن «بعض تنظيمات الحالات والعمليات السيكولوجية تكون مفهومة بشكل أيسر عن طريق اللجوء إلى نواظمها البيئية مما هي عن طريق التنقيب في تنظيم الدماغ المسؤول بذاته. في حالات أخرى، فإن أفعالاً وأحداثًا نفسية معينة تتطلب استراتيجيات مساعدة على الكشف متمايزة ونوعية: البعض يتطلب مقاربات فيزيولوجية بشكل غالب، في حين أن البعض الآخر يتطلب «قراءة» سايكو- ثقافية بشكل غالب. يستنتج بريبرام، ثمة أولئك الذين ينعتون التنظيمات [الجسدية] نفسها بأنها مكونة للعقل. ثمة آخرون يستنتجون من سلوك التذكر، كما فعلت هنا. ومع ذلك ثمة آخرون يتحفظون من أجل العقلي، المخبور ذاتيًا (ibid, p. 110).

على كلٍ، لقد كان الفيلسوف الذي تعامل بالشكل الأكثر كفاية مع قضية تعدد التفسيرات ضمن حقل الـMBP، هو ويلكرسون Wilkerson. إن الملاحظة الأولى التي يثيرها ويلكرسون، في السياق الذي يعنينا هنا، تتعلق بطبيعة التفسير ذاتها وعلاقتها بالاختزال. فعلى مدى طويل جدًا كانت الجسدانية ونظرية التماهي أساسًا تعتبران **الفعل التعليلي والفعل الاختزالي** متوافقين: يمكنني أن أفسر الألم إذا، وفقط إذا، اختزلته إلى حدث دماغي معين. وفقًا لويلكرسون فإن هذه المقاربة للمشكلة هي خارج نطاق البحث تمامًا، أو على الأقل إنها أحادية الجانب إلى درجة قصوى. إذ إن التفسير لا يقتضي دائمًا، أو يؤدي إلى، الاختزال. فإذا دخل أحدهم بسرعة في سيارتي وقمت بقذف الشتائم على السائق المسؤول، مما لا شك فيه أن غضبي يمكن تفسيره (على الأقل في جزء كبير منه) بالاصطدام: لكن ذلك لا يستتبع أن غضبي **قابل للاختزال** إلى، أو بدرجة أقل بكثير قابل للتماهي بالاصطدام. في مقابل «مزدوجة» التفسير/ الاختزال فإن ويلكرسون يتقدم بما

يدعوه «نظرية التعميم الاستقرائي»: إن ما يمكن قوله حول العلاقة بين العقلي والجسدي هو فقط أن «خاصيات النوع B يتبين بشكل منتظم أنها مترافقة بأحداث النوع A» (Wilkerson 1974, pp. 99- 100)

تنصب ملاحظة ويلكرسون الثانية على المشكلة قيد التداول حتى بشكل مباشر. يمكن أن نطلق عليها بدأ **التعددية التعليلية**(*)، إن أي زعم بإعطاء التفسير لظاهرة، يقول ويلكرسون، إنما ينتمي إلى إبستمولوجيا باطلة، مرتبطة غالبًا بأنطولوجيا واقعية. يرى ويلكرسون أن الواقعية بافتراضها لـ«الحقيقة في المفرد» يمكن تطعيمها بفلسفة مؤسسة على «أولوية» **المقولات** المعرفية على الأشياء، وعلى ارتكاز هذه المقولات على **المصالح والأهداف**، وعلى الوفرة المترتبة في الممارسات المعرفية. الحقيقة هي أن حاجات الوجود النظرية والعملية تحث على استخدام أشكال ووظائف ولغات متعددة ومتنوعة. من المسلم به، أننا «نستخدم أطراً مفاهيمية مختلفة»، «صوراً مختلفة» لأجل «أغراض مختلفة» (ibid, p. 112).

من الواضح أن لكل ذلك تطبيقات حاسمة لصالح سجال الـMBP. وفقًا لويلكرسون، فإن معركة الخمسين عاماً بين الجسدانيين والضد- جسدانيين قامت على سوء فهم أساسي (تسبب به الجسدانيون بالدرجة الأولى). يكمن سوء الفهم هذا في افتراض أن الطرفين كانا يتكلمان- وفي الواقع لم يكن أمامهما بد من الكلام- حول الموضوع نفسه. بالفعل كانا يتكلمان حول أشياء **مختلفة**، أو بشكل أفضل، أنهما كانا يبنيان كونين لغويين- دلاليين مختلفين. ينبغي أن نضيف على الفور (يثير ويلكرسون هذه النقطة) أنه، على النقيض من طروحات الجسدانيين فإن كل واحد من هذين الكونين، أو (ن) من الأكوان، يمتلك شرعية معرفية كاملة. يتابع ويلكرسون ليؤكد على أن الطريقتين (أو العدد من الطرق) في التفكير حول ظاهرات معينة هما متساوقتان تماماً من **الناحية المنطقية** logically. بلغة **عملية**، يبدو

(*) explicative pluralism.

موقف ويلكرسون أكثر صلابة نوعًا ما. فهو يرى أن التفسيرين الأساسيين للمجال الإنساني- العقلي والجسدي- هما متعارضان أحدهما مع الآخر. إنه شيء يشبه قطع الفطيرة. إذ يمكنني أن أقطعها بعدة طرق مختلفة، لكن هذه الطرق (أو على الأقل بعضها) متعارضة بشكل متبادل: إذ يمكنني أن أقطع الفطيرة **إما** في هذا الاتجاه أو في ذاك الاتجاه (ibid, pp. 117- 18) يصح الشيء نفسه من أجل ما يدعى الظاهرات النفس- جسدية: إذ يمكنني أن أفسرها بطريقة a أو بطريقة b أو بطريقة c وهلم جراً... إن ما لا يمكنني فعله هو تفسيرها بطرق مختلفة **في وقت واحد**.

بالطبع، إن هذه الفرضية لا تلغي مبدأ التعددية التعليلية. في أقصى الأحوال، سوف نفترض قيوداً عملانية على تطبيقها، نظراً لأنه سيتعين علينا أن نأخذ بالحسبان ما سوف يدعوه الإبستمولوجيون عدم قابلية القياس بالواحدات نفسها(*) لمقاربات أو مقولات معينة. إن كلمة ويلكرسون الختامية حول المسألة، في أي حال من الأحوال، تدعم توجهًا ضد- اختزاليًا تعدديًا بشكل راديكالي. وعلاوة على ذلك، إنه يعبر عن الاقتناع بأنه عند النقطة الحالية من الجدال النظري يجب على المرء أن يدافع، فوق كل شيء، عن النماذج الوصفية- التعليلية من النوع العقلاني بالمعنى العريض tatu sensu. اليوم، في الحقيقة، تضفي المصداقية الزائدة على الفرضية القائلة بأن المعرفة الوحيدة **المعول عليها** هي معرفة جسدانية، وأن المعرفة **الكاملة** للعقلي وللإنسان سوف تكتسب عن طريق **الإضافة** التدريجية لمعطيات جديدة يوفرها الاستعلام الجسداني. وفقًا لويلكرسون، إن هذا الاعتقاد لا أساس له كليًا. حتى مع التسليم (مع أنه بالتأكيد ليس إذعانًا) بأن المعرفة «الكاملة» للمجال الإنساني يمكن تحقيقها، فليس هناك ضمانة بأن نظامًا تفسيريًا وحيداً (النظام الفيزيائي) سوف يكون كافيًا لتلبية كافة تساؤلات الإنسان المعرفية بخصوص الكون الإنساني. في حالات كثيرة سيكون من الضروري أن نعتمد على

(*) incommensurability.

أنظمة جديدة مختلفة: أولها وأهمها في حالة تحليل المجالين العقلي والسلوكي. سيكون خطأ قاتلاً أن نفترض أن الأدوات الكاشفة للعلوم العصبية ستكون قادرة على تفسير كل جانب ومعنى للشعور والتفكير والفعل الإنساني، لفهم بعض هذه الجوانب والمعاني من الضروري ألا نزيد كمية نوع معين من **المعلومات** بل أن **نحول نماذج تحليلية معينة**: بكلمات ويلكرسون «إن وصف مجموعة من الأحداث الفيزيائية كالفعل هو، مع ذلك، توصيفها بلغة المقولات المتميزة تماماً من الناحية المنطقية عن مقولات الجسدانية» (ibid, p. 127).

الفصل التاسع

العقل كنمط من الخبرة الذاتية
نموذج تفسيري لسمات العقلي

توصيف العقلي: بعض الانتقادات للعقل وألفاظه التقليدية

علق دارس متحمس للقصدية بقوله «ثمة كم متزايد من الاعتقاد بحقيقة أن المفاهيم العقلانية مثل التفكير والإيمان والرغبة تنتمي إلى نظرية شعبية بدائية هي إما غير متماسكة أو زائفة أو بطريقة أخرى **ناقصة**» (Woodfield 1982, p.x). إن مجال هذه الملاحظة ينبغي توسيعه إذ إن حركة الرأي التي يشير إليها / وودفيلد/ لا تشمل فعلاً بعض المفاهيم المنتمية إلى دائرة العقلي فحسب، بل **مجمل** العقلي بحد ذاته. في الواقع، إن بعد «العقل» المعرض للهجوم بعنف من كافة الجوانب من قبل نوع معين من الجسدانية الجديدة، ومن قبل النسخ الحديثة من الأحيائيةbiologism(كالسوسيوبيولوجيا[*] لـــ E.O. Wilson)ومن قبل علم الكومبيوتر والذكاء الاصطناعي، يخاطر بكسوف مشابه لذاك الذي حدث في ذورة السلوكية. مع ذلك، يجب عدم الافتراض بأن كل فلاسفة العقل المعاصرين قد قبلوا هذا الوضع بشكل سلبي. على العكس من ذلك، فقد أظهر الكثيرون أن

(*) علم الأحياء الاجتماعية.

ليست لديهم نية للتفكير في المسألة بهذه السرعة. إن بعض الباحثين، المدركين جيداً أن بعض تصورات العقل لا يمكن إنقاذها، قد عبروا عن الحاجة إلى نماذج تفسيرية جديدة لتمثيل البعد العقلي. سأل كيم ذات مرة، ما هي «محكات» العقلي Kim) (1971 ؟. ما هي، جاء الصدى من شاطئ نظري آخر، «علامات» الكون العقلي-الذاتي-الواعي؟(Rorty 1970 b). كان هربست قد أكد، حتى قبل ذلك، أن العقلي يجب أن يُستبدل (وأقله بكثير أن يُزال): إذ يتعين «توصيفه» من جديد .(Herbst 1967)

إن هذا المصطلح الأخير (وبرنامج البحث الذي قد يكون متلازماً معه) ذو أهمية كبرى. يدل فعل وصَّف characterize على شيء ما مختلف تماماً عن فعل عرَّف define الأكثر تطلباً للدقة. إذ يمكن أن يعني البحث -ربما ضمن الإبستيمة episteme، التي لا تكون مطلقة، بل نسبية وجمعيةplural - عن تلك السمات التي تتضمن مدلولاً وفقاً لسياق معين وبالارتباط مع مصالح معرفية معينة للمراقب. من هذا المنظور عندما تقدم هربست بما أسماه على نحو ملائم «نظرية بناءة جديدة في العقل» فإن هذا بالضبط ما كان يسعى إليه(ibid, p.64) .

في مصدر هذه الحاجة إلى «توصيف» العقلي ex movo، تنشأ أيضاً مشكلة المصطلحات -والتي من المحتمل جداً ألا تكون مشكلة مصطلحات فحسب. لقد شكك بعض فلاسفة العقل بوثاقة الصلة بالموضوع، أو بسلامة المصطلح/ المفهوم «عقل». ربما كان من الممكن، بالرجوع إلى الصيغة "MBP"، أن يقبلوا المفهوم الملازم «جسد»- مع أن «جسد» كله غالباً ما يفسر كـ «دماغ» (الذي من الواضح أنه شيء مختلف تماماً). ولكن «عقل»؟ و«عقلي»؟ لقد تم التنويه إلى أن هذين المصطلحين يبدو أنهما يعطيان الأسبقية للظاهرات **الفكرية** تحديداً، في حين أن رمز العقل، في سياق القضايا التي تهمنا، غالباً ما يلمح إلى بعد سايكولوجي (وسايكو-أنثروبولوجي) أوسع بكثير. كان فايغل نفسه مدركاً جيداً لذلك عندما

قسم «العقلي» إلى إحساس وحكمة وذاتية. نعرف أيضًا أن كثيراً من أصحاب نظرية التماهي لم يأخذوا هذا التقسيم الثلاثي الأجزاء بالحسبان بشكلٍ كافٍ، إما بتجاهل الذاتية أو بإعطاء أفضلية غير مستحقة للإحساسية. إن السبب في هذا واضح إلى حد ما. بالنسبة لأولئك الذين أرادوا اشتقاق «كل شيء» من الجسماني، فإن بعد الإحساسات (بالمعنى العريض) كان بشكل واضح أكثر عرضة من الأبعاد الأخرى لأن يعاد التعبير عنه بلغة جسدية أو بشكل أدق، بلغة فيزيولوجية عصبية. لأسباب مختلفة فإن من الأصعب بكثير أن نجسدن الحكمة. وإن الأكثر مشقة هي مسألة جسدنة الذاتية.

الآن من الجدير بالملاحظة أن باحثين ذوي توجهات نظرية مختلفة قد عادوا، عن طريق مسارات مختلفة، إلى مشكلة إعطاء تعريف أكثر شمولية ووضوحًا للعقلي. إن مارجوري غرين Marjori Green، بشكل خاص، قد رفض، باللهجة الأكثر ثباتًا، موقع الأولوية الممنوح للإحساسية. هذا الامتياز يستمد مما يدعوه غرين «هاجس الإحساس» (Green 1976, p.117) هذا الهاجس هو نتاج الأسطورة، النموذج الممثل للتراث الوضعي الجديد، للدقة العلمية وللهدف المفترض. من منظور فلسفي محدد بشكل ضيق (يعدّه غرين ذا اتجاه خاطئ كليًا)، فإن الإحساسات هي الحقائق الأولية والأساسية، والأكثر موثوقية والأكثر دقة. وهذا يفسر الأهمية الزائدة المنسوبة إلى الإحساسية من قبل الكثير من المشاركين في الجدال حول العقلي، على حساب الأبعاد الأخرى للكون السايكولوجي التي تمتلك نفس القدر من الأهمية.

إن كيث غندرسون Keith Gunderson قد شكك صراحة بالرسالة «العقلانية»(*) intellectualist للمعالجة التي يخص بها مصطلح «عقلي». برأي غندرسون إن ما يدعى العقلي لا يمكن بأي شكل من الأشكال اختزاله إلى وظائف معرفية حصراً -أي، إلى حكمة لوحدها- نظراً لأنه يلمح إلى سلسلة من المكونات

(*) العقلانية أو المذهب العقلي: المذهب القائل بأن المعرفة مستمدة من العقل المحض. (المورد).

الأخرى، الوظائف **الأخرى** ذات الطبيعة المختلفة جداً (Gunderson, 1971, p.146). إن غندرسون، نظراً لكونه متخصصاً في مشكلة العقل-الآلة(Gunderson, 1946 and 1971) يكرس أيضاً عدة صفحات من مقالته الأهم لنقد المحاولة (التي قام بها عدد من دارسي العقلي) لتعريف الحكمة بأنها مجرد حل المشاكل. (يجادل بأن الوظيفة «العاقلة» للإنسان هي بعيدة عن أن تكون قابلة للاختزال إلى اصطفاف تقني للمعطيات والمسائل- أقله بكثير إلى شيء يمكن جسدنته وتشكيله بلغة قابلة للحساب). بمزاج مماثل فإن روجر سكوايرز Roger Squires قد رفض أيضاً التعريف «الفكري» الأحادي الجانب للعقلي، مقترحاً بدلاً منه توصيفاً للعقلي يتضمن، في موازاة الفكر المجرد، السلوك المسؤول والعواطف أيضاً (Squires 1970). إن مارغوليس، من جانبه يقوم بخطوة واعدة أخرى: فمن ناحية أولى يصر على الحاجة إلى تمييز الإحساسية والحكمة من الناحية الموضوعاتية والإشكالية (اللذان ربما يتطلبان مقولات تفسيرية مختلفة)، ومن ناحية أخرى -وهو الأهم- يؤكد أن الاهتمام الأكبر يجب أن يعطى للذاتية: أي يجب أن يخصص تحليل مناسب للوعي الفردي والذاتي **كطريقة** معينة **لوجود** المجال الإنساني (Margolis 1963b, p.249).

كل هذا لا يعني أن أولئك الباحثين الذين يعارضون بشكل مفتوح نظرية التماهي والاختزالوية يميلون إلى تجاهل بعد الإحساسية (وبالتالي، بمعنى ما، يعكسون صورة خصومهم). إنه يعني فقط أنهم يصبحون مدركين على نحو زائد أن العقلي يجب تفسيره كشكل عريض، معقد، **فريد** بشكل لا يمكن تجنبه. وهم يتحققون من أنه ليس من الممكن، ولا من المجدي، أن نقسمه إلى قسمين، أو ثلاثة تقسيمات صارمة، «حقيقية» بمعنى ما -وهي عملية تنم عن الطموح الأقل أو الأكثر وعياً **لتمدية** refy العقل. السبب في ذلك أن العقلي هو بشكل محتمل جداً (أو يعبر عن) شيء أكثر من، ومختلف عن، «مجموع» sum مكونات أو أداءات، «موضوعية» «معطاة». بهذا الخصوص ثمة فرضية، قد بدأت بالانبثاق من اتجاهات مختلفة، تقول إن «العقلي» يلمح بشكل رئيس إلى البعد الذاتي والواعي، الفردي

والخصوصي، السوسيو ثقافي والتاريخي الذاكروي-أو quality (الكيفية)- للخبرات الحسية، الفكرية، العاطفية، والوحودية للإنسان. إن تصوراً من هذا النوع يبدو هو الهدف، الذي يتم السعي إليه بطرق مختلفة، بالنسبة لباحثين أمثال ويلكرسون وناغل ومالكوولم ومارغوليس ودريفوس وغرين. سوف نعالج مواقفهم في نهاية هذا المقال. إن ما يهمنا هنا أن نتفحص بإيجاز بأي طريقة بدأ يتشكل التوصيف المستقل للعقلي - أي التوصيف المنيع على اختزال العقلي ذاته إلى مدلول جسدي lato sensu. بعبارة أخرى، ما هي السمات الأساسية لما يدعى العقلي والتي، من منظور معرفي معين (ليس انطولوجيا)، حكم عليها بعض الباحثين بأنها نوعية وغير قابلة للاختزال؟

«شكل» بدون صفات فيزيائية

إن النقطة الأوليةتتعلق بما إذا كان من الممكن التسليم، على مستوى عام، بوجود «شكل» لا فيزيائي بشكل ممكن كالعقلي. في الواقع، إن هذه الإمكانية يبدو أنها تسبب مشاكل ليس فقط لأولئك الذين يميلون إلى مماهاة «الوجود» بالوجود **الفيزيائي**. لكن علماء المنطق وعلماء اللغة (الألسنيين) والعلماء الإبستمولوجيين (بالإضافة إلى الفلاسفة الأخلاقيين وعلماء الاجتماع) يعرفون تمام المعرفة أنه قد تكون هناك كيانات- بالمعنى العريض للكلمة- **توجد** ولكن ليس بالطريقة نفسها التي تُوجد بها «أشياء» العالم الطبيعي. يكفي أن نذكر وجود القواعد والتقاليد، وجود النظريات والقيم، وجود الأساطير والشعائر. بالطبع، قد يبدو من المثير للتناقض ظاهرياً نوعًا ما، كما لاحظ أندريا بونومي Andrea Bonomi، أن ندافع عن وجود «شيء ما يبدو لا يقابل شيئًا موجودًا» (Bonomi (1983, p.207). ومع ذلك، يضيف، يجب الاعتراف بأنه يوجد بغض النظر عن الحقائق الظاهراتية، كل

من «الكيانات المجردة»و«الأشياء» التي تبدو بشكل واضح مستحيلة الفهم-أي أنها أحداث عقلية تحديداً(ibid, p.191) . ولكن يمكن حل بعض التناقضات إذا تم التمييز ، كما يقترح بونومي ، بين **الفعلية التجريبية للموضوعات** وبين الموضوع ذاته الذي يتميز بقواعد نظرية دقيقة تشكل وحدها المدلول (الموجود بشكل كامل بطريقته الخاصة) للبحث الفلسفي والعلمي (ibid) .

لقد أكد كثير من فلاسفة العقل أنه من الممكن والمناسب التمييز بين وجود ووجود ، بين واقع وواقع ، أو بشكل أدق كما كتب مارغوليس ، يجب أن نسلم بنوعين من الظهور الفينومينولوجي الملموس للكليات والخبرات -بما في ذلك تلك التي تعنينا هنا . (Margolis 1973b, p.282) . «إن العمليات العقلية تكون **واقعية**» كتب هـ . د . لويس بشكل جازم نوعًا ما(Leuis 1969, p.43) . لكن واقعيتها ، شكليتها الوجودية وهذه هي النقطة الحيوية-مختلفة عن واقعية وشكلية الظاهرات الفيزيائية . ومن ناحية أخرى فإن حقيقة أنها «توجد بشكل مختلف» لا تعني مطلقاً أن هذه أو أن هذه العمليات هي أقل واقعية ، أو حتى أنها لا واقعية . يكتب لويس «إن أفكاري في اللحظة هي واقعية (إنها تستمر) بقدر حركات يدي . إن أفكاري ليست تجريدات» . إن استنتاج لويس ، باختصار ، هو أن الأحداث العقلية واقعية وموجودة ، وإن ليس بالمعنى الفيزيائي .

لقد كان هناك الكثير من الباحثين الآخرين الذين ، في حين أنهم لم يتحدثوا عن العقلي بلغة فيزيائية -مادية (أقله بكثير بلغة ميتافيزيقية-روحانية) ولم يقنعوا أنفسهم بالتحليل المنطقي- النظري المحض ، قد ظلوا يؤكدون على **الوجود** الواضح- وإن يكن الفريد sui generis للعقلي ذاته . هذا هو حال بيتر غيتش Peter Geach الذي يصر ، في مؤلفه الكلاسيكي [الأفعال العقلية] (1957)، من ناحية أولى ، على الفروقات بين **الموضوعات الجسدية** وخبراتنا العقلية (بالموضوعات ذاتها أو بأنفسنا)، ومن ناحية أخرى ، على حالة

الموجودية التي يتمتع بها -بلغة مختلفة- ليس فقط الأولى (الموضوعات الجسدية) بل الثانية (خبراتنا العقلية) أيضًا. (Geach 1971, pp.111 and 126-7).

إن هذا الإلحاح على الاقتران بين **الوجود** واللافيزيائية كان ضروريًّا، لأنه وفقًا لكثير من الفلاسفة وعلماء النفس، فإن توصيف العقل (حتى بشكل مستقل عن الخلافquerelle على الــ MBR) يستندعلى أولية **اللافيزيائية** تحديدًا، ومعها **لاجسمانية ولا مكانية** الكون العقلي. بما أننا على معرفة تامة تمامًا بـ «اللائيتين الأوليتين، فسوف نلقي نظرة خاطفة فقط على اللاء الثالثة. كان رايلRyle قد جادل لتوه بأن العقل، إن لم يكن شيئًا، فهو لا يمكن أيضًا أن يكون **فراغًا** أو **مكانًا**: على وجه الخصوص، إنه ليس نوعًا من «مستودع» يستخدم لحفظ الحالات و«الحقائق» النفسية (Ryle 1949 p.190). إن أحد الباحثين الذين بذلوا أقصى جهدهم لتطوير هذه النقطة هو سكوايرزSquires. فهو يكتب، إن العقل لا يمكن بأي شكل من الأشكال التفكير به على أنه بعد فراغي. وأقله بكثير أنه «ساحة» (كان رايل قد تحدث عن «مرحلة خصوصية»(ibid, p.299): حيث تلتقي وتصطدم أحداث معينة تدعى نفسية(Squires 1970, p.348).

إن العقل، أو بشكل أفضل العقلي، هو، بالأحرى، حالة، طريقة لوجود الذات. أما الشخص الآخر الذي يلح على «لا امتداد» العقل فهو ج. ج. غلوبوس (Globus, Maxuell, and. Savodnik 1976). بالنسبة له، إن الحالات والعمليات العقلية لا تستجيب لأي طوبولوجيا. إذا كان السؤال «**أين يكون** الألم؟ يبدو مشروعًا (مع أن التأمل للحظة ينبغي أن يكفي كي نرى كم من الالتباسات وكم من **كليات الوجود** ubiquities يستتبع ذلك، فإن السؤال **أين يكون** القصد؟» أو«**أين يكون** »الإيمان؟ أو «أين يكون المشروع» تبدو، حتى بشكل بديهي، أسئلة غير معقولة. وعلى رأي غلوبوس، فإن هـ. د. لويس، بتأكيده على لا مكانية العقلي، يدعونا للتفكير حول عبارات معينة مفردة ومشكوكًا فيها، من قبيل «ذهني في مكان أخر» أو أفكاري بعيدة» (Leuis 1969, pp.16-17 and 107-8.). ولكن «في

مكان آخر» بالنسبة لماذا؟ هل نحن مدركون تمامًا أن هذه العبارات هي مجازات؟هل من الواضح تمامًا أنها تعكس تصورًا للواقع مستندًا إلى الأشياء والفراغات والتي هي من وجهات نظر معرفية كثيرة (كما نعرف) كافية بصعوبة لفهم الخبرة العقلية؟ برغم انعدام المكانية -ينبغي ألا يكون مفاجئًا أن العقلي، كما كتب دويتشر Deutscher، يفتقر أيضًا إلى **الأبعاد** (Deutscher 1967, pp.67-7) كم هو «واسع» الفهم؟ كم هو «حاد» الذكاء؟ وفقًا لذلك، فإن العقلي ليس (أو ليس كليًّا) **قابلاً للتكميم** quantitivable أو **قابلاً للقياس** measurable. «فكم» من الإيمان أمتلك؟ «كم» تساوي غيرتي؟ أو مرة أخرى، كم يبلغ قياس تفكيري؟ ما هي «قياسات» إدراكي؟ في هذا السياق ينبغي أن يضاف أن الحالات والأحداث العقلية هي غير **قابلة للإدراك حسيًا** وغير **قابلة للتحويل** وغير **قابلة للتجزئة**. فيما يتعلق بالنقطة الأولى، فقد أشار باير Baier إلى أن العقلي ليس شيئًا ما يمكن فهمه عن طريق إحدى الحواس التقليدية الخمس (Baier 1970, in Borst 1979,pp.98-9).

حول النقطة الثانية، لاحظ دويتشر «لا يمكنني، حصرًا، أن «أحرك» فكرة بنفس الطريقة التي أحرك بها شيئًا أو جزءًا من جسمي (Deutscher 1967, p.77). أما فيما يتعلق بالنقطة الأخيرة، فإن فودور -كما رأينا- قد أكد في أكثر من مناسبة أن الظاهرات العقلية لا يمكن، عمومًا، أن تنفصل إلى أجزاء أصغر. فكيف يمكنني أن أميز المالنخوليا (السوداوية) على دفعات؟ ومما لا يمكن التفكير فيه أن الخبرة النفسية بالحماس يمكن اختزالها إلى مكوناتها الإفرادية (الفيزيائية أو الميتافيزيقية). لقد تم تقديم فرضية مماثلة من قبل ويلكرسون، الذي أكد على العبثية الواضحة لمحاولة اختزال حالة عقلية إلى مجموع (ن) من الحالات الميكروية الأصغر (Wilkerson 1974, p.100). من وجهة النظر هذه، يبدو مارغوليس محقًا تمامًا عندما يكتب أن العقل «يكون» (يعرف، يعمل، يدرك، يعاني) في حالة **كتلية** وليس **جزيئية** (Margolis 1978 p.173). إن هذا التوصيف هام ليس لأنه يتضمن مفهوم «الكتلية» (العزيز جدًا على تولمان Tolman) بل لأنه يتضمن أن مفهوم أحداث وحالات وعمليات العقل هي غير قابلة للاختزال نسبّيًا.

العقل كنظام «كلياني»

لا مكاني، غير قابل للقياس، غير قابل للتجزئة، غير قابل للاختزال... ولكن هل إن العقلي على الأقل **قابل للعزل**؟ الجواب على هذا السؤال لا يمكن أن يكون أحادي المعنى. من وجهة نظر واحدة من الممكن تحديد ماهية العقلي بحد ذاتهan sich بواسطة سلسلة من التعريفات، أو بشكل أفضل، بسلسلة من التوصيفات. إنني أحدد ماهية العقلي بأن أنسب إليه خاصيات معينة عن اللاعقلي -إنني أفعل ذلك، طبعًا، بطريقة ليست موضوعانيةobjectvistic ولكنها تعتمد على المراقب أو على السياق أو على الهدف. من وجهة نظر أخرى مع ذلك، فإن الوضع يتغير. إنه يتغير إذا حاولنا بدلاً من تحديد ماهية العقلي عمومًا، أن نحدد ماهية حالة أو حدث عقلي محدد. في الواقع، إن الإحساسات والأفكار وحالات الوعي الذاتي (لنعد إلى التقسيم الثلاثي العزيز على قلب فايغل) دائمًا توجد، أو تظهر، وفقًا لبنى وعمليات **معقدة**، تكون الخبرات النفسية الوحيدة التي نمتلكها فعلاً. إننا **نحن** الذين نقطع هذه البنى إلى سلسلة معينة من المكونات، التي ننسب إليها «أسماء» مفردة وخاصة. هذه العملية مشروعة **ومفيدة**- نظرًا لأننا غالبًا ما نحتاج إلى تحديد ماهية أفعال وحالات عقلية وفقًا لأهداف معرفية أو عملية خاصة. يجب أن نكون مدركين (كما لاحظ وليام جيمس تمامًا في نهاية القرن التاسع عشر) أن سلسلة مصطلحاتنا/ مفاهيمنا العقلية لا تعبر عن سلسلة مقابلة من الأشياء أو العمليات الموضوعية. ويجب علينا أيضًا أن ندرك أن فعل المماهاة لا يكتسب مشروعيته بأي افتراض أنطولوجي أو إبستمولوجي -من قبيل أن الخبرة النفسية تتكون عن طريق مجموع قدره (ن) من المكونات الأولية الموضوعية التي يمكن ويجب تحليلها إفراديًا كي نفهم (بالجملة) الخبرة المذكورة سابقًا more scientifco . فيما يتعلق بمحاولة أخذ وفحص الحالات أو الأحداث المنفردة للإحساسية، فقد كتب ماجوري غرين بشكل مقنع:

[إن وجود إحساسات قابلة للعزل، قابلة للتماهي، «أجزاء» مفردة من الوعي «يتم خارجها بناء الخبرة هو **خطأ** تماماً بكل معنى الكلمة. أما لماذا كان هذا العدد الكبير من الناس الأذكياء في القرن الثامن عشر -حتى ديفيد هيوم- يؤمنون بها فهذا ما لن أعرفه ... ولكن بالتأكيد إن خبرتنا اليومية لا تتكون تماماً من مثل هذه «الذرات السايكولوجية»](Grene 1976 p.117).

إن الشيء نفسه يمكن أن يقال حول حالات وأحداث الحكمة (التعقل) (و، afortiori [*]، حول حالات وأحداث الذاتية). هنا أيضاً ثمة قناعة آليوية mechanisticوذريويةatomistic واسعة الانتشار يمكن وفقاً لها فهم الحكمة كنوع من الترتيب مؤلف من الأجزاء الأولية المختلفة التي يمكن فهمها an sich وتجميعها بشكل متعاقب بحيث يتم إعادة إنتاج (استنساخ) الترتيب الكلي. في السنوات الأخيرة يبدو أن النتائج المحققة من قبل فروع معرفية معينة، خصوصاً الذكاء الاصطناعي وعلم الكومبيوتر، تثبت المبدأ القائل بأنه يمكن عزل بعض وظائف الحكمة. ولكن كما أشرنا للتو، فإن **إعادة الإنتاج** المزعومة لهذه الوظائف هي في الحقيقة مجرد **محاكاة** لها: إن أداء الأفكار والخيارات والقرارات من طرف «الكومبيوتر» هو شيء مختلف تماماً عن العمليات التي تحدث في الكائن البشري. إن القدرة المفترضة لعلم «الكومبيوتر» على فهم وظائف عقلية محددة لا يمكن تحديد ماهيتها إلا بتحقيق عمليات جسدية معينة منظمة ab externo [**] من قبل الإنسان وفقاً لمحكات التشابه الجزئي التي تكون **اعتباطية** تماماً وعرفية **بالعمليات** العقلية **الفعلية**. إن الفرق بين النوعين من العمليات إنما يعزى ليس فقط إلى الطبيعة المختلفة **لعواملهما** أو **وسائلهما** (من ناحية أولى الدماغ أو بالأحرى الإنسان، ومن ناحية أخرى ريليه الدارة الإلكترونية) بل تعزى أيضاً إلى حقيقة أن حالات وأحداث الحكمة تمتلك في المجال السايكولوجي تطبيقاتها ودلالاتها الخاصة (غير القابلة للفصل عن هذه الحالات والأحداث، يجب أن نؤكد إذا درسناها في وجودها الفعال) التي لا يمكن للأداءات الفيزيائية -الحسابية بشكل واضح أن تمتلكها.

(*) بالأحرى، باللاتينية في الأصل (المترجم).

(**) من الخارج، باللاتينية. (المترجم).

وبالتالي، فإن أدلة الذكاء الاصطناعي وعلم الكومبيوتر لصالح قابلية أفعال الحكمة للعزل تكتسي أهمية ضئيلة نوعًا ما.

على صعيد عام أكثر (يشمل الإحساسية والحكمة بالإضافة إلى الذاتية)، فلقد قيل أن الحالات العقلية، إضافة إلى كونها «كتلية»، أي أنها غير قابلة للاختزال إلى مكونات أولية، فهي أيضًا عضوية organic. أي، أنها توقع في ورطات وإسنادات ترافقية لا يمكن أن يتجاهلها أي شخص ينوي استقصاء الفينومينولوجيا الحقيقية للكون العقلي. في الواقع ثمة القليل مما يشفع بالفكرة (القائلة) بأنه **في العقل** يوجد أمل **هنا**، إيمان **هناك** وقلق **في ذلك الاتجاه**، وكل واحد مستقل ومنفصل عن الآخر. إن النظريات المخية العصبية من النوع «المتمركز» التي يقال عنها من حين إلى آخر أنها تدعم تصورات سايكولوجية معينة، لم يتم تفنيدها من قبل مختلف الباحثين على أسس علمية وتجريبية فقط، بل يبدو أيضًا أنها ذات صلة واهية بالقضية قيد المعالجة. في الواقع، حتى لو كان علينا أن نسلم بأن الأمل مقيد بالدرجة الأولى بمنطقة خاصة من الدماغ فإن هذا لا يقتضي ضمنًا أن الفعل النفسي «يأمل» ويتحقق ويتشكل حصرًا «لوحده». بهذا الخصوص كتب هـ. د. لويس ذات مرة أن الأحداث العقلية لا تبدو منعزلة، واحدة تلو الأخرى -والأهم من ذلك، أنها لا يمكن أن تفهم في انفصالها (غير المحتمل). فلكي نفهمها يجب أن نحللها في تفاعلها التبادلي (Leuis 1969, pp.33 and45). إن الخاصيات العقلية، وفقًا لـ ويمسات W.C. Wimsatt هي خاصيات «تشكلية»(*). هذا يعني أنها «خاصيات علائقية نوعية لأجزاء وليست خاصيات لأجزاء بعيدًا عن الكل» (ملاحظة تمهيدية لويمسات 1976، 199). لفهم حدث عقلي، إذًا يجب علي، بالضرورة أن أفهم الشبكة، المركب غير القابل للاختزال الذي يشكل جزءًا منه. إن فرضية ويمسات «المنظومية»systemic تذكرنا بالتصور «الكلياني» المقترح من قبل ديفيدسون الذي جادل (كما يتذكر القارئ) بأن الحدث العقلي ليس فقط قابلاً للعزل عن بنية خاصة معينة بل إنه غالبًا ما يتولد، ضمن تلك البنية، من قبل أحداث عقلية أخرى يكون تحليلها لا غنى عنه لفهم الحدث قيد الدراسة.

(*) configurational.

إذا لم نكن مخطئين، في ضوء مؤلف ديفيدسون فإن كريستوفو بيكوك Christophher Peacocke، وهو باحث يعتنق مواقف (نيو-جسدانية) بعيدة تماماً عن المواقف التي يدافع عنها هنا، قد ابتدع نظريته «الكليانية» الخاصة في الأحداث العقلية (Peacocke 1979). بالنسبة له، فإن كل معتقد، كل رغبة، وهلم جرا لا يمتلك خواص وتبعات معينة لمجرد أن الشخص المدروس يمتلك -بشكل متعاصر- معتقدات **أخرى**، رغبات **أخرى**. والأهم من ذلك أن كل معتقد يحيل ترافقياً بطريق ما إلى رغبة، والعكس بالعكس. بالتالي، عندما أحاول تفريد معتقد على أساس تأثيرات معينة، فيجب أن آخذ بالحسبان أن هذه التأثيرات تنتج أيضاً عن رغبة ما. «إذا كان العنصر يرغب desires-that- p، عندئذ وانطلاقاً من هذا المبدأ لا يمكننا أن نتوقع أي نوع عملي من الفعل إلى أن نعرف معتقدات من الشكل "If I ϕ, then p".

وبالعكس، بفرض معرفة كل معتقداته، فإننا لا نعرف أي معتقد سوف ينشأ في الفعل إلى أن نعرف أي p, s يرغب (ibid, p.12). «يعلق بيكوك بشكل موحٍ في فقرة أخرى بقوله «إن ما يعتقد يمكن أن يعتمد أيضاً على ما يمكن تذكره» (italics mine) (ibid, p23).

أخيراً من المدهش أن نيوجسدانيا آخر (وإن يكن تحررياً)، هو كاتلين ويلكس Katheen Wilkes، يؤكد أيضاً، في تحليله لخصوصات العقلي غير القابلة للإختزال، على حقيقة أن الأحداث العقلية ليست أبداً **معزولة** أو **قابلة للعزل**، ولا هي خلقت **لوحدها**. «إن المعتقدات والرغبات» يكتب ويلكس «لا تأتي ملفوفة بشكل منفرد، ولكنها تكون كلها مربوطة ببعضها. لا توجد رغبة أو معتقد مهما يكن نوعها يمكن نسبها بمعزل عن بعضها: فكل واحد (واحدة) يحتاج إلى خلفية من الرغبات والمعتقدات المتصلة التي تنطبق عليها ويمكن على هذه الخلفية عدّها عقلانية(wilkes 197- 8a, p.24) وفقاً لذلك، قد يصدف تماماً أن فكرتين متماثلتين ظاهرياً حول شيء ما (حول فكرة فيينا) -وربما متماثلتين في ديناميكيتهما

الفيزيولوجية العصبية-يمكن أن تكونا مختلفتين إختلافًا شديدًا «لأنهما يتم التفكير بهما في حالتين عقليتين مختلفتين» (ibid, p-(26) . تجدر الإشارة إلى أن ويلكس يتخذ موقفًا مثيرًا للانتباه لصالح الاستقلال (النسبي) للكون العقلي بالنسبة لبنى الدماغ (ibid, p.27) .

العقلي «كنمط» و«خبرة»

لقد تطرقنا بإيجاز إلى ذكر ديفيدسون. وسوف نذكر بأن ديفيدسون، في الحديث عن الأحادية التي تميز منظوره الفلسفي، يستعمل مصطلح «شاذة». هذه السمة كان من الممكن أن تستخدم أيضًا بالارتباط مع العقلي. ثمة باحث آخر سبق أن تطرقنا لذكره، هو فايمر، قد تحدث عن «الغموض» التكويني (لكن بمعنى إيجابي) لما نشير إليه بالمصطلح/ المفهوم «عقل» ملمحًا إلى الحضور المشترك المنفرد في الأحداث العقلية للأبعاد الأكثر اختلافًا(Weimer 1976) . إن هـ. د. لويس وفي عنوان كتابه المكرس لمشكلة العقلي، قد استخدم مفهوم «مراوغة» العقلي الموحي (Leuis 1969).

شاذ، غامض، مراوغ... في ضوء ما رأيناه حتى الآن فإن هذه التوصيفات الإفرادية للعقلي ينبغي أن تكون مفاجئة جدًا. دعونا نوجز باختصار ما سبق قوله، وإن كان ذلك بلغة اشتراطية وتجزيئية على نحو مطلق، هنا وفي أماكن أخرى حول العقلي ذاته. إنه يوجد ولكن ليس بطريقة فيزيائية. إنه يمتلك وجودًا ولكننا لا يمكن أن ندركه. إنه «هناك» ولكن لا يمكن **وضعه** في أي مكان. والأكثر من ذلك، إنه يتصرف بطرق هي إلى حد معين محكومة بقواعد، ولكنها غير قابلة للتنبؤ بها نسبيًا وليست «قانونية» جدًا (Margolis 1973, p.243) إنه يعبر عن نفسه بأشكال معقدة لا يمكن تبسيطها ولا تفكيكها إلى أقسام مكونة. إننا نتكلم عنه كما لو كان مؤلفًا من صفات منفردة، حدوثات منفردة «قابلة للعزل»: ومع ذلك فإن

خبرتنا تقول لنا بأن هذه الحدوثات يقتضي ضمنًا الواحد منها الآخر بشكل لا فكاك منه، وبأكثر الطرق اختلافًا.

ثمة أكثر من ذلك. يجب علينا أن نضمن سمة أخرى للعقلي فريدة بشكل خاص: إن العقلي ليس ظاهرة موحدة، متجانسة داخليًّا. في الواقع يبدو أنه مكون عضويًّا من بعد «واقعي» وبعد «شكلي». عندما لا يدرسه الماديون وأصحاب نظرية التماهي بلغة الحالات والعمليات الجسدية فإنهم يتجاهلون بعده الثاني، مانحين بذلك للعقلي توصيفًا جزئيًّا وأحادي الجانب. لنأخذ الفرح مثلاً. إنه بالتأكيد يشتمل على مكون فيزيولوجي عصبي (أو بيوكيميائي أو بيوكهربائي)، ومن المؤكد إنّه متجذر في منطقة خاصة من الدماغ. ولكن ثمة أيضًا «الطريقة» التي أمر بها بتجربة ذاك الفرح: باستمداده من **مبرر** معين، الشعور به وفق **أشكال** معينة، تفسيره في ضوء **مبادئ** معينة، جعله **المنشأ** لحالات أخرى. هذه «الطريقة»، التي هي لا فيزيائية بشكل واضح، ليست بأي شكل من الأشكال شيئًا ما مضافًا أو تاليًا لشيء ما آخر **جوهري** و**سابق** من الناحية المثالية. في الواقع لقد تم التأكيد بأن العقلي بحد ذاته هو **بشكل كلي** «طريقة» (نمط). أما الباقي (المكون الفيزيولوجي العصبي، ... إلخ) فيتعين عدّه أساسًا **الحامل** للحالة قيد الدراسة.

إن مختلف الباحثين، وإن لم يستمروا حتى الآن، قد اختاروا تسليط الضوء على هذه الخصوصية النمطية للعقلي. إن لويس C.I. Leuis، على سبيل المثال، كتب أنه لو كان الإنسان قادرًا على الشعور بالألم وقام في الوقت نفسه بفحص دماغه بأعقد الأجهزة لكان واعيًا لشيئين **اثنين** وليس واحدًا: لطريقة الوجود ولوضع جسدي معين (Leuis 1941 in Feigl and Sellars 1949, p.63). وقد أصر هربست أيضًا على أنه في الحدث النفس-جسدي يتعايش بعد «الأشياء» وبعد «الخبرات» (Herbst 1967, p.63). عندما أتفحص إدراكًا لونيا يمكنني أن أدرس إواليات فيزيائية وسيكون هناك، مرة أخرى، موضوعان اثنان للبحث- مع أنهما مرتبطان ارتباطًا وثيقًا ببعضهما البعض. يضيف هربست، إذا قررت أن أكرس

نفسي للتحليل الثاني، فسيكون علي أن أتفحص الإدراك بشكل أساسي بلغة ما **هو مخبور**. وهو يلح على أنه من المستحيل اختزال **الخبرة** باللون إلى **حدث فيزيائي** خال من إدراك ي للون (ibid). إن العلماء الآخرين يمضون في اختزال الشروط الفيزيائية لخبرتنا إلى الانتظام، مع وجود فرصة أقل لمماهاة هذه الانتظامات الفيزيائية بتعدد أشكال الخبرات «ذاتها» (Whiteley 1970, p.199). هذه الملاحظات تشكل مساهمة هامة باتجاه المزيد من توصيف العقلي. إن العقلي يبدأ بالتشكل (بدون التضحية بعلاقاته بالجسدي) بالدرجة الأولى كخبرة مكونة ذاتيًّا وبشكل غير قابل للاختزال، وبشكل «كلياني».

ثقافية وسياقية العقلي

بتحليل بعد «العقلي كخبرة» قام بعض فلاسفة العقل باستفراد سمة «الثقافية» culturality من بين السمات المميزة للعقلي. قد يتساءل المرء، ما علاقة «الثقافة» «بالعقلي»؟ وفقًا لبعض الباحثين -من بوتنام إلى مارغوليس- ثمة الكثير من العلاقة(Putnam 1973b, Margolis 1978 and 1983). وهي وثيقة الصلة، ولو بدرجات متفاوتة، بكل مستويات العقلي ذاته: الإحساسية، الحكمة والذاتية (بالعودة إلى التقسيم الثلاثي التقليدي). من الواضح، إذا درست ألمًا، أو اعتقاداً أو إدراكًا بلغة **فيزيائية وواقعية** حصراً فإن «الثقافة» ستبقى بشكل واضح خارج التحليل العلمي لهذه الظاهرات. لكنني إذا درست هذه الحالات العقلية الثلاثة بلغة **خبراتية**-أو أيضًا بمثل هذه المصطلحات) عندئذ فإن الوضع يتغير. في الواقع إن الألم كخبرة نفسية نوعية يمكن الشعور به والمرور به بطرق عدة مختلفة. ومن الواضح أن هذه الطرق المختلفة تتأثر بقوة بالـ «ثقافة» (بالمعنى العريض). أليس المكون الثقافي أيضًا هو ما يجعل البشر يشعرون بالألم بأشكال **و شدات مختلفة**؟ دعونا نترك جانبًا المثال (المستهلك) للفقراء الهنود مع فرشاتهم المصنوعة من المسامير

والناسكين الأوستراليين الممددين على جمراتهم الملتهبة. أليس مما لا يقبل الجدل أنه حتى في خبرتنا الغربية اليومية نجد أن الألم يمكن المرور به بطرق عدة: بطرق -وهذه هي النقطة- متصلة (أو، مرة أخرى، أيضًا مرتبطة) من ناحية بشخصنا الداخلي المتكون ثقافيًّا، ومن ناحية أخرى، ومرة أخرى، بالسياق الرمزي والعاطفي المتكون ثقافيًّا الذي مررنا فيه بخبرة الألم؟

يصح الشيء نفسه -في الحقيقة، حتى أكثر من ذلك- من أجل الأحداث المنتمية إلى مقولات الحكمة والذاتية. إن الاعتقاد- على الأقل من حيث المظهر، محتوى ضمن تلافيف معينة من الدماغ (وأين في مكان آخر ينبغي أن يكون، على الأقل من أجل الذين لا يؤمنون بوجود الروح؟). ومع ذلك فقد لوحظ أن عالم الفيزيولوجيا العصبية لن يكون قادرًا -بوصفه عالم فيزيولوجيا عصبية- على تحليل **تلفيف** convolution معين إلى درجة فهم وشرح **معتقد**. لماذا؟ لأن المعتقد، مثل الألم، ليس فقط حقيقة -أقله بكثير حقيقة فيزيائية حصرًا، بل إنه أيضًا **خبرة** expe-rience. هذه الخبرة تنتمي إلى دائرة لا يمكن سبرها بواسطة أدوات فيزيائية لأنها مكونة من أشكال ومضامين يمكن تعريفها بشكل صحيح بعدّها «ثقافية» cultural. في الواقع إنها تبدو كخيار، التزام يقوم به شخص على أساس مبادئ ومحكات ليست فيزيائية على الإطلاق. بالطبع، إن الاستقصاء التجريبي سوف يكشف أن المعتقد يمرر عبر أو يجسد في، بنى فيزيولوجية عصبية قابلة للتماهي. ولكن من الواضح بالقدر نفسه أن هذا لا يقتضي ضمنًا أنه مماهي لها، أو ينحل فيها. سيبقى شكلاً ثقافيًّا في الجوهر، سوف يتطلب فهمه **تحليلاً ثقافيًّا** مناسبًا. وكما كتب بول إ. ميهل Paul E. Meehl مرة فإن ايزنهاور هو، (أو بالأحرى كان) مكون بالكامل من عصبونات وخلايا **جسدية**. ولكن ليس هناك أي استقصاء لهذه الخلايا والعصبونات من شأنه أن يكشف، وبدرجة أقل يفسر، حقيقة أن ايزنهاور كانت لديه معتقدات جمهورية: «إن أيًّا من عصبونات ايزنهاور» يلاحظ ميهل لم يكن جمهوريًّا» (Meehl 1970, p. 346) إن الجمهوريانية repubicanism هي بالتأكيد شيء ما «ثقافي».

بدون ثقافة، كنا سنفهم القليل جداً حول الجوانب السايكو -ذاتية للفعل الإنساني، في الواقع إن أفعال الأفراد، عندما تدرس من وجهة نظر سايكولوجية ضيقة فإنها تقودنا بالضرورة إلى سلسلة من الأسباب، والمدلولات والأغراض التي ليست فقط مستقلة عن الإواليات النفس-جسدية، بل إنها أيضاً تتطلب تحليلاً بلغة «ثقافية». حتى التصرفات الذهنية بشكل نموذجي، كالقرارات، تتضمن مبادئ وخطط ومحكات لا يمكن إلا لفروع المعرفة «الميتافيزيقية» أن تضيئها بشكل كاف.

باتباع خط مشابه في التفكير فقد تكلم بعض الباحثين عن بعد «سياقاني»contextualistic للعقلي. لقد شدد ماجوري غرين، على سبيل المثال، على «الطبيعة السياقية» ليس فقط للأحداث العقلية الأكثر تعقيداً، بل أيضاً لمعظم، إن لم يكن كل، ما يدعى الإدراكات «الفورية» «المباشرة». (Grene. 1976, p.118). من وجهة النظر هذه، فإن السياق كمكون عضوي لحالات وعمليات عقلية معينة، أو كدال أيضًا لا غنى عنه على التحليل المناسب لمثل هذه الحالات والعمليات. لنأخذ الغيرة مثلاً. فإذا درست من زاوية واحدة، فإنها تبدو ظاهرة ضمن نفسيةintrapsychic وفردية بإتقان. ولكننا في الواقع، نعرف جيّداً تماماً ليس فقط أنها تستمد من مصدر **خارجي** (لا يستطيع الاستقصاء الفيزيولوجي العصبي ولا السايكولوجي أن يكشفه أبدًا)، بل أيضًا أنها تفسر في حد ذاتها **فقط** ضمن نظام (أي سياق) **ميتا** فيزيقي، **ميتا**-فردي. في الواقع، يمكن للمرء أن يمضي أبعد من ذلك إلى حد القول بأن ظاهرات عقلية معينة لا يمكن التفكير فيها حرفيًا بدون سياق: سياق بالمعنى المزدوج لمركب الأسباب (الخارجية المنشأ) التي تحدث حالة أو حدثًا عقليًا معينًا (داخلي المنشأ)، ولنموذج إرشادي قيمي-سلوكي يتم بالرجوع إليه تفسير وتعميد تلك الحالة أو ذاك الحدث بطريقة معينة. ويحمل الرأي نفسه الفيلسوف الإنكليزي انتوني فلوAnthony Flew الذي يجادل بأن الفكر يكون أو يصبح فكرًا -أي أنه يتخذ المعنى الذي يمتلكه- ليس لوحده، ليس بذاته، بل فقط «في ظروف معينة» أي في **سياق** معين: بالطريقة نفسها التي لا يكون فيها فعل وضع التاج على رأس شخص «تتويجًا» إلا في حالة خاصة (Flew 1978, p.133).

إن دوغلاس ر. هوفتشاتر hofster، مؤلف الكتاب المشهور[Godel, Escher, Bach] في مناقشته للطبيعة النفسية «لمعتقدات» الفرد، يجزم بأن دراسة «ظروف الرموز» التي تشكلها بدون الرجوع إلى «السياق» ستكون «بنفس سخافة وتفاهة محاولة وصف المجال للذرية الممكنة لشخص منفرد بدون الرجوع إلى الرفيق الآخر (الزوج)»(Hofstter 1997, p.384). حتى الظاهرة التي تبدو «شخصية» على نحو قوي كالذاتية هي في الواقع «سياقية» جداً. فليس فقط أنني أدرك نفسي كما يدركني الآخرون من الخارج (ويجبرونني على إدراك نفسي). ولكن حتى الطريقة -الطريقة بمعنى شكلي مقولي- التي أدرك بها نفسي هي، إلى حد كبير، سياقانية خارجية المنشأ. في الواقع، إن الطريقة التي أشعر بها بوجودي إنما تتحدد عن طريق البنى الإدراكية والفكرية التي يكون أصلها وجوهرها اجتماعيين إلى حد كبير (Creut Feldt and Rager 1987 pp.331-18) .

لو كان ما قيل حتى الآن صحيحًا هكذا، فإن العقلي سيتعين أن يدرس بأسلوب مختلف جذريًا عن كل من المقاربة التقليدية والتوجهات المعتمدة من قبل برامج بحث طليعية معينة. وكما كتب بول فاتسلافيك Watzlawick، «إذا وضع كل إنسان، حتى الأكثر عزلة، في سياق من العلاقات مع آخرين»، عندئذ فإن المقاربة الفيزيولوجية العصبية المجردة للظاهرات العقلية/ الإنسانية تبدو غير كافية فحسب، بل إن «أي تأمل حول العمليات الضمن نفسية يفقد المعنى تدريجيًا» أيضًا(Watzlawick 1985, p.35) .

قصدية العقلي

لكن السمة الخصوصية للعقلي التي لفتت الانتباه الأكبر لمجموعة ذات شأن من فلاسفة العقل هي القصدية intentionalty. إن أحد الأوائل الذين سلطوا الضوء على العلاقة الوثيقة بين هذه الفكرة والـMBP كان سيلارز Sellars . ففي مقالته [Empiricism and the philosophy of Mind (1975)] وفي السجال الهام مع

رودريك تشيشولم Roderick Chisholm (والذي تعدّ دراسته 1957 [الإدراك: دراسة فلسفية] بالتوازي مع مقالة انسكومب Anscombe ذات القدر نفسه من الشهرة التي عنوانها «القصد» (1957) (إحدى المصادر الأولية لتيار معين من البحث) ألح سيلارز على أن القصدية تعبر عن صفة للعقلي يجب على أي تفكير حول الـ MBP أن يأخذها بالحسبان بشكل جدي.

ما هي هذه الصفة؟ يمكننا أن نعطي جوابًا على هذا السؤال قد يبدو للوهلة الأولى متناقضًا ظاهريًّا. إن القصدية تلمح، في الحقيقة، ليس إلى **خاصية** للعقلي، بل بالأحرى، إلى ما لا يمتلكه العقلي. إنها تلمح إلى الظرف المتمثل في أن العقلي ليس، في حالات كثيرة؛ مكتفيًا ذاتيًّا حقًّا -بالرغم من أن ذلك يقتضي بأي شكل من الأشكال أن العقلي ذاته يشترط الجسدي. فما هو هذا الافتقار إلى الاكتفاء الذاتي، ومن أين يشتق؟ إنه في الواقع يكمن في حقيقة أن جزءاً معينًا من العقلي لا يمكن، من الناحية التكوينية، أن يوجد لوحده. وهذا لأنه يقتضي بالضرورة نوعًا من الإسناد الترافقي إلى، أو شداً باتجاه الآخرية "an "otherness-شيء ما آخر، شيء ما مختلف عن العقلي ذاته. لذلك، على سبيل المثال، فإن الفكر أو المعتقد أو الأمل، ليس سوى تجريد. إنه يمر من التجريد إلى الملموسية -أي إلى الواقع الفينومينولوجي التجريبي- إذا وفقط إذا كان بالإمكان تحديد ما **يدل عليه**. إن مسألة الدلالة الضرورية للعقلي وقضية الحولية aboutness الشديدة الارتباط تفترض الأهمية الكبرى لتوصيف وفهم جزء ذا شأن من العقلي. لقد كتب سيلارز تمامًا إلى النقطة: «إن الاعتقاد، الرغبة، القصد، الحب، الكراهية، التعليل، الاستحسان -في الواقع، كل الحالات والأمزجة الإنسانية الواقعة بشكل مميز فوق مستوى الوعي الحسي المحض- لا يمكن تعليلها بدون التصدي لمثل هذه الدلالة أو «**الحولية**» (Sellrs and Chisholm 1958, p.507).

ولكن لماذا هذا «الإسقاط» الضروري للفكر أو الوعي (أو كما يعمم العقلانيون بالقول: العقلي) نحو «غير الذات» بهذه الأهمية بالنسبة للقضية الخصوصية للـ MBP ؟ توجد على الأقل إجابتان، كلتاهما حاسمتان: a) لأن المدلول الذي «يقصده» العقلي ليس شيئًا ما **فيزيائيًا**. B) لأن هذا الإسقاط ليس مميزاً لكل عمليات الواقع، بل لتصرفات عقلية فقط -أو بالأحرى، كما سنرى، للذوات الإنسانية التي تفعلها» (أو التي «تمتلكها»). فيما يتعلق بالنقطة الأولى، تجدر الإشارة إلى أن **الآخرية** otherness «المقصودة» للعقلي لا يمكن بأي شكل من الأشكال تعريفها بتحديدات فيزيائية- مادية. إن موضوع الفكر، المعتقد أو الأمل ليس **فعلية جسدية** بل مدلول مثالي ("noema" هو مصطلح هوسرل). إن ما أعتقده ليس جزءاً من الواقع الفيزيائي، بل «فكرة» عن هذا الجزء؛ إن ما أعتقده ليس «شيئًا بل مخططًا رمزيًا يدل على شيء؛ أنا آمل ليس «حقيقة» بل جوهر/ قيمة ذا صلة بحقيقة ما.

ولكن ربما يكون السبب الثاني المشار إليه أعلاه -وهو حقيقة أن العقلي فقط (وليس الجسدي) يمتلك قصديةintentionalty- قد أثار أعظم الاهتمام بين الكثير من فلاسفة العقل. فقد أشار وودفيلدWoodfield إلى أنه في حين أن **الفكر** القصدي (أو الفعل العقلي القصدي عمومًا) يقتضي وجود «موضوع» مثالي خارج **الفكر** القصدي ذاته، «فليس هناك حالة **دماغية** تفترض مسبقًا وجود موضوع خارجي»(Woodfield1982, p.VIII). في الواقع، في حين أن عالم النفس الذي يدرس فعل التفكير لا يمكنه أن يتجنب أن يضمن في تحليله مدلولاً «مختلفًا» عن الحدث العقلي بالمعنى الضيق، فإن عالم الفيزيولوجيا العصبية الذي يدرس من وجهة نظره الخاصة الظاهرة نفسها (بافتراض أن ذلك ممكن بالمعنى الحرفي) سوف يدرسها بذاتها ولذاتها، أي، بلغة حقيقية أو عملية عصبية معينة. ما الذي يمكن غير ذلك (كما قلنا سابقًا) لعالم الفيزيولوجيا العصبية كعالم فيزيولوجيا عصبية أن يشغل نفسه به بأي حال. بهذا الخصوص، مما له دلالته أن وودفيلد لا يتردد

في الجزم بأن المذهب القصداني تحديداً- الذي يهدف إلى التأكيد على الصلة ليس بين العقلي والدماغ بل بين العقلي والرموز والأشكال المثالية (الميتافيزيقية)- هو الذي يقدم دحضاً راديكالياً لأي تصور جسداني ومادي. قبل وودفيلد، ثمة باحث آخر سبق أن ذكرناه في أكثر من مناسبة، هو هربست، كان قد عبر بنفسه عن العلاقة بين التصور القصداني للعقلي واستقلالية العقلي بلغة أكثر وضوحاً ودقة:

[أنا نفسي أعتقد أن الخبرات، وخصوصاً الأفكار، لا يمكن الإشارة إليها بشكل تعريفي سوى بالإشارات إلى مضمونها، ولا إلى الرغبات والطموحات والآمال والمخاوف والتوقعات سوى بلغة موضوعاتها. هذه المواضيع لا حاجة لأن تكون وجودات حقيقية في الماضي والحاضر أو المستقبل وبالتالي يجب أن تمثل في علاقة داخلية خصوصية بالكيانات العقلية المزعومة، لا تحدث في الكون المادي]. (Herbst 1967, p.64) .

نظراً لأهمية المسألة، ثمة موقف آخر يستحق الذكر جيداً، لا يصدر فقط عن أحد مناصري اليوم الأكثر موثوقية لمراجعة مفهوم القصدية، هو روردريك تشيشهولم، بل إنه أيضاً يسمح لنا بمقاربة المشكلة من زاوية تحليلية مختلفة نوعاً ما عن تلك الزوايا التي ذكرت حتى الآن. «يعتقد البعض الآن»، يكتب تشيشولم «أن... الجمل التي يجب أن نستعملها في وصف الظاهرات السايكولوجية تمتلك خاصيات منطقية معينة تشترك بها أي جملة من الجمل التي نستعملها في وصف الظاهرات اللافيزيائية، وأن هذه الخاصيات تسمى بشكل صائب خاصيات قصدية» (Chisholm 1967, p.203) ويتابع مع ملاحظة لا يمكن أن تنجو من التعليق: [إذا كان هذا صحيحاً. عندئذ فإن الفرضية الأساسية للجسدانية ووحدة العلم تكون خاطئة](ibid, italics mine) .

من نافلة القول أن نؤكد على أهمية هذه العبارة، التي تربط بشكل واضح التصور القصداني للعقلي بالمعركة الحاسمة التي خاضها قسم من الفلسفة المعاصرة

ضد التصورين الجسداني والواحداني للعلم. مع ذلك، فإن بعض فلاسفة العقل اقترح تفسيراً للقصدية أحفل بالمعاني و«أقوى» من تلك التفسيرات التي ذكرت حتى الآن. إن مارغوليس على وجه الخصوص، وهو يتفحص مشكلة محصورة ضمن سياق فلسفي وأنثروبولوجي عريض، يعبر عن شكوك لها دلالتها حول فرضيات بعض الباحثين التجديديين نوعًا ما. هذه الشكوك تعنى خصوصاً بتصورات سيلارز Sellars. بالرغم من مساهمته الملحوظة في إعادة الاهتمام للقصدية فإن سيلارز (يكتب مارغوليس) يعطي من حين لآخر الانطباع بأنه يريد تقييد نفسه **بإضافة** الخاصية القصدانية إلى ما دعاه مارغوليس نفسه «نظرية علمية في الإنسان» (Margolis 1984, pp.15 and 17).

أما بالنسبة لمارغوليس فإن القصدية ليست فقط **هذه**. فبعيداً عن كون القصدية تشكل إحدى الوظائف الكثيرة التي تميز العقلي (المعرضة، ربما، لأن تكون مختزلة إلى أخرى)، فهي تساوي الخاصية، البعد بامتياز(*) -بعد غير قابل للاختزال - للإنسان بكونه كائنًا عقليًّا / مفكرًا/ فاعلاً. إن الإنسان، باختصار، هو بشكل أساسي كيان قصدي: وكل modus operandi essendi له- التي تبدأ بشكل طبيعي بأفعال عقلية -إنما يتم «وصفها» بهذه الصفة المميزة. يضيف مارغوليس، إن هذا سبب آخر لماذا لا يمكن أن يوجد (أو لا يمكن أن يوجد **فقط**) «تفسير فيزيائي للقدرات السايكولوجية للكائنات البشرية (إن مارغوليس يولي اهتمامًا خاصًّا للوظيفة الاتصالية، (ibid, pp.18-27). انظر أيضًا: Margolis 1973, pp.218-20).

من المثير للفضول أن نلاحظ أن باحثًا مثل مارغريت بودن، والتي هي (كما قلنا في مكان آخر) إحدى أكثر المؤيدين للقرابة الوثيقة بين البشر و«الكومبيوتر» تصميمًا، يتعين عليها أن تلح ليس على خصوصية الأفعال والبيانات القصدية

(*) par excellence بالفرنسية في الأصل (المترجم).

فقط، بل أيضًا على استحالة اختزالها إلى طائفة من الأحداث التي تفتقر إلى متطلبات أساسية معينة. بالفعل إن توجه بودن ينحو إلى إعطائها، بلغة لغوية، توصيفًا نوعيًا و«تفاضليًا» نوعًا ما. في كتابها [العقول والإواليات Minds and Mechanisms] تكتب:

«إن الخصوصيات المنطقية للجمل القصدية تتضمن اللاتحديد، اللاشفافية المرجعية، فشل التصميم الوجودي، عدم تضمن أي شبه جملة محشوة (أو نفيها)، والحدوث اللاامتدادي لأشباه الجمل المحشوة». والأهم من ذلك، تضيف بودن، أن «الموضوع القصدي (موضوع التفكير المذكور في الجملة) لا يمكن وصفه إلا بالرجوع إلى أفكار الشخص الخاضع للدراسة (الأغراض، المعتقدات، التوقعات، الرغبات)» (Boden 1981, p.43; italics mine).

كما نرى، بالإضافة إلى تقديم صورة غنية وموحية نوعًا ما للكون القصدي للإنسان، تختم بودن تأملها بربط هام بين هذا الكون وقطب الذاتية الإنسانية. سيتضح على الفور أن هذه الصلة؛ هذا التماهي المحتمل الممكن للعقلي بمعنى «قوي» بالذاتية البشرية، تشكل إحدى الحجج الأكثر وعدًا التي تظهر في السجال المعاصر حول الـ MBP. لكننا سوف نصل إلى هذه في الوقت المناسب. هنا، بدلاً من ذلك، ينبغي التنويه إلى أن بودن، مثل وودفليد، تلح على حقيقة أن التفسير المناسب للقصدية يشكل رافعة إضافية قوية لمنع جسدنة العقلي ومماهاة العقلي بالجسدي. تكتب بودن في [Minds and Mechanisms] «لا شيء فعلي يمكن به تعريف **موضوع الفكر** بشكل معقول (ibid, p.43; italics mine). بالمزاج نفسه وإن يكن مرتبطًا بشكل أوثق بالهموم اللغوية والمعرفية، تتابع بقولها: «إن خطر استعمال مثل هذه اللغة القصدية سيكون حذفًا لكل ذكر للظاهرات العقلية. نظرًا لأنه لا توجد إمكانية لقول أي شيء حول العقل باستعمال لغة الجسد فقط (ibid, p.46).

العقلي كفورية وكخصوصية

إن مسألة القصدية -العقدة الحاسمة بشكل مطلق ليس فقط في الفلسفة المعاصرة، بل في العلوم الإنسانية المعاصرة- وتطبيقاتها من أجل المشاكل التي تهمنا تفتح مجالاً واسعاً للنقاش. مع ذلك، فإن الملاحظات التي تمت حتى الآن ينبغي أن تكون كافية لتلبية أغراضنا المباشرة. في الواقع، لم يلعب كل المدافعين عن استقلالية وخصوصية العقلي بأوراقهم العالية حول صفته القصدانية. وجد مختلف الباحثين أن جوانب أخرى من الكون العقلي هي الأكثر تميزاً وعدم قابلية للاختزال. إن جيغون كيم، على سبيل المثال، يدلي ببعض الملاحظات الملفتة للانتباه حول السمات التفاضلية «الحقة» للعقلي (Kim 1971)، ليس إلى درجة كونه يمثل نقطة استناد صحيحة بشكل لا جدال حوله في العملية، وهو دور بدأته فلسفة العقل الحالية في محاولة لإنجاز الاستقلالية التامة للعقلي. لهذا السبب (بالذات) لن نعود إلى تحليل مقالته حول «محكات العقلي». ولكن ثمة عبارة في هذه المقالة قد تفيد كمقدمة مثالية من أجل مرحلة أخرى من جولتنا. يعلن كيم أن «مفهوم العقلي يبدو اليوم أكثر ارتباطاً بشكل وثيق بأفكار من قبيل «حرية الوصول ذات الامتياز»، و«الإدراك المباشر» و«الخصوصية» من ارتباطه بفكرة القصدية الأكثر تجريداً» .(Kim 1971, p.336)

سواء كانت فرضية كيم صحيحة كلياً أو جزئياً فقط (كما نميل إلى الاعتقاد)، فثمة شيء واحد أكيد: إن عدداً من الباحثين الذين يجادلون لصالح الإعتاق الكامل للعقلي لم يركزوا اهتمامهم على القصدية بقدرما ركزوا على «المحكات» التي يقترحها كيم. في مقالته، يمهد كيم بشيء من التفصيل بشكل خاص حول «الإدراك المباشر» و«حرية الوصول بامتياز» -بشكل واضح للشخص

فيما يتعلق بخبراته العقلية بالمعنى الواسع Lato Sensu (ibid). «المحك» الأول يتعلق بعدة خواص مميزة لمثل هذه الخبرات: يعدّ الكثيرون أن أهم هذه الخواص المميزة هي ما يدعى **الفورية** immediacy. إن معنى هذه «الخاصية» للعقلي واضحة نوعًا ما. ففي حين أن معرفتي بالمعطى الخارجي تكون مشروطة بالضرورة بكثير من السمات الموضوعية لـ datum المعطى ذاته، فإنني أفهم وجود حدث عقلي بشكل أسرع وبطريقة **مختلفة**؛ بعبارة أخرى بشكل أكثر «فورية». هذه الفورية، يجب أن يكون واضحًا، لا تلمح إلى إمكانية أن يمر الشخص بحالة أو حدث عقلي معين بطريقة «نقية»: حتى مثل هذه الخبرة تمر بالضرورة عبر مختلف المرشحات filters. ولكن التسليم بوجود هذه المرشحات. شيء، وافتراض -كما يفعل بعض السلوكيين- أن الأحداث العقلية هي حقائق يمكن فهمها وتحليلها بنفس الطريقة (**الموسوطة**) mediated مثل أي ظاهرة أخرى، هو شيء آخر. لا، إن الطريقة التي نفهم بها الحالات والأحداث العقلية مختلفة تمامًا عن الطريقة التي ندرك بها حالات وأحداث تجريبية أخرى. كتب باير Baier ذات مرة: «لا أحد سيقول أبدًا: «من الحقائق [الفعلية، الخارجية، القابلة للتحقق] التي في حوزتي يمكنني أن أجزم بأن لدي ألم في سني» (Baier 1970, in Borst 1979, p.98) وفقًا لباير، يوجد «عدم تناظر» محدد في علاقتنا بما يحدث في ذاتنا وفي مكان آخر (ibid, p.99): لأنه في حين أنه لا معنى لأن أقول «كان بإمكاني أن أرى (أو أسمع) أنه كان لدي ألم، فإنه من الجيد تمامًا من حيث المعنى أن أقول «كان بإمكاني أن أرى (أو أسمع) أنه كان لديه ألم» (Ibid, P.98).

إن مسألة الفورية تقودنا إلى قضية أكثر صلة بالموضوع وأكثر تحديدًا: إنها قضيةالخصوصية Privacy هذه الخاصية للخبرة العقلية هي ثيمة (موضوعة) كلاسيكية في الأدبيات حول الـMBP. إن المشكلة، وقد تم اختزالها إلى حدودها الأكثر جوهرية، هي التالي: هل إن الحالة / الحدث العقلية هي شيء ما يمكن عدّه

من الناحية الموضوعية «عموميًا» (على الأقل بقدر ما يكون الاستقصاء العلمي معنيًّا)، أم هل إن ذلك يقتضي ضمنًا بعدًا ذاتيًا وشخصيًّا بشكل لا يمكن اختزاله يتطلب معرفة ليزود نفسه بأدوات جديدة ملائمة (مختلفة عن أدوات العلوم الفيزيائية) كي يفهمها؟ كما نعرف، على مدى مدّة طويلة من الزمن فإن الباحثين من مختلف الاتجاهات الفكرية قد اختاروا عمدًا الجواب الأول: يرد إلى الذهن فايغل، خصوصًا من أجل التأكيد الذي يصيغ به اختياره. لكن فريق الخصوم لم يفقد إيمانه: في الواقع إن أعداده قد زادت بشكل ملحوظ. في المقالة التي ذكرناها في أكثر من مناسبة، يشدد باير تشديدًا كبيرًا على البعد الخصوصي لكل من الإحساسية والحكمة. إن محاججته فيما يتعلق بالإحساسية إنما تتصف بكفاءة مميزة. إذا كان لـ"A" "B" «نفس» الألم (بالمعنى الواقعي أو العلمي أو الباثولوجي للمصطلح) فهذا لا يقتضي بأي شكل من الأشكال أن A وB يمتلكان نفس الخبرة بالألم. إن كل واحد من الاثنين يمر بطريقته **الخاصة به** -الذاتية والخصوصية- في الإحساس بالألم: طريقة لا يمكن لأي علم من علوم النفس جدير بهذا الاسم أن يتجاهلها (Baier, 1970, in Borst, 1979, p.98).

ثمة آخرون من نفس الرأي، وإن يكونوا ملهمين بدوافع مختلفة -هم الباحثون من اتجاه نظري مختلف نوعًا ما مثل هـ. د. لويس، هارث/ غلوبوس، وناغل. يركز هارث على مركزية، مناعة ونهائية استحالة تغيير خصوصية الإحساسية تحديدًا(Harth, 1982, o.29) . إن لويس يسحب هذه السمة على كافة وظائف العقل (Leuis 1969). يشدد غلوبوس على حرية الوصول الفريدة و«ذات الامتياز» التي يمتلكها الشخص إلى خبراته العقلية الخصوصيّة. ويدحض توماس ناغل بقوة إمكانية أن يكون من الممكن إزالة الخبرات العقلية إلى درجة عدّها حالات متحررة من أي بعد ذاتي شخصي (وبذلك، بهذا المعنى، يكون كل واحد مكافئًا

بشكل جوهري للآخرين)، كما يحصل مع الظاهرات الطبيعية (Nagel 1974). في الواقع لدى الفحص الأدق يبدو واضحًا أن الخبرة العقلية «المنزوعة الخصوصية»(*) و«المنزوعة الذاتية»(**) تغامر بأن تصبح شكلاً ناقصًا من الناحية التكوينية، كما أن مقابلة شيء ما هو، في، في نهاية الأمر، واقعي/ موضوعي/ عمومي «بخبرتي الظاهراتية / الذاتية/ الخصوصيّة» تغامر بأن تصبح مضللة تمامًا. يتساءل ناغل (في فقرة ذكرناها في المقدمة) : أي معنى في سؤال: ما هي خبراتي حقًا في مقابل **ما تبدو عليه بالنسبة لي**؟ (Nagel 1979, p.178).

مما يثير الدهشة أن وضعيًا جديدًا حتى مثل / ألفرد آير/ Alfred Ayer الذي يميل قليلاً بشكل عام إلى إعطاء المصداقية (على الأقل من وجهة نظر معينة) لفكرتي الفردية والذاتية، قد دافع عن وجود خبرات خصوصيّة، وإن كان يكافح لعدم وضعهما في مقابل بعضهما بعضًا من الناحية الأنطولوجية. يكتب آير «من الخطأ أن نقول إنه لا توجد أشياء من قبيل الخبرات، ومن الخطأ القول إننا عندما نصفها، إنما نصف شيئًا آخر، نصف شرط أجسامنا، سواءً داخل أو خارج الجلد». باختصار، إنه من الخطأ الاعتقاد بأننا عندما نتكلم عن «حالاتنا أو أحداثنا الذاتية، فإننا في الواقع نتكلم عن «أحداث فيزيائية»: «إن ما نتحدث عنه، يشدد آير، هو تحديداً مركب «خبراتنا **الخصوصيّة**» (Ayer 1955, p.18).

إن الفورية والخصوصيّة هما، إذًا، خاصيتان نوعيتان ومحصورتان بالعقلي. فلا يجب دائمًا أن توضعا في تقابل مع خاصيات أخرى (جسدية) ولا يجب على المرء أن يستبعد إمكانية النجاح في الفهم «بشكل موضوعي» و«بشكل عمومي» لجانب ما من هذا البعد الأكثر حميمية وذاتية لخبرتنا العقلية. ولكن،

(*) de- privatized.

(**) de- subjectivized.

تبقى الحقيقة أننا عندما نتكلم عن هذا الجانب من الخبرة فإننا نتكلم ليس حول **حقائق** بل حــول **طرق** وليس حــول طرق يمكن ترجـمـتـهـا بسـهـولـة إلى **نظائر** analoga موضوعية، بل، على العكس، حول بعض طرق الخبرة الإنسانية، الأكثر كيفية وفردية وخصوصية على نحو خاص أكثر.

«رسوخية» العقلي

من الناحية المثالية، إن ما يرتبط بمسألة الفورية والخصوصية هي مسألة «المرجعية/ المستنَد» و«الرسوخية». فما هو المقصود بالمصطلح الأول؟ في حين أن **الموضوعات** (ووصف وتقييم خاصياتها وسماتها. . إلخ) يمكن من حيث المبدأ أن تكون معرضة لتفسيرات وآراء ونظريات مختلفة، كلٌ يحمل شرعيته الخاصة به، فإن الوضع مختلف تمامًا في حالة الخبرات **الذاتية /الفورية/ الخصوصية**. في الواقع، يكاد يكون بلا معنى أن نرتب مائدة مستديرة حول **أنماط** ذاكرتي. فمن غير الممكن أن نجيز لـ B أن يمر بخبرة الإحساس بالفرح الذي يشعر به A. إن الحالات والأفعال العقلية لا يمكن أن تنتدب وأن يعبر عنها بشكل غير مباشر -على الأقل طالما أنها تؤخذ بمعناها الأكثر شخصية. من منظور معين، إجمالاً، يكون الفرد مهيمنًا في وصف خبراته **الخاصة به** وقد كتب باير بغضب شديد معتاد أنه سيكون من العبث أن نقول: «إن لدي ألم ما لم أكن مخطئًا (Baier 1970, p.178).

ينبغي إضافة أنه ضمن إطار إبستمولوجيا تميل إلى الاستخفاف ببيانات (إفادات) الفرد بخصوص ما يشعر به ويفكر به بشكل ذاتي، فمن المهم إنشاء التحصينات حول مثل هذه الإفادات (البيانات) تحديداً. إنها تملك معنى وقيمة معرفية لا يجب تجاهلها مطلقًا. فهي، في الحقيقة، «تنم» عن خبرة عقلية يحوز

عليها الشخص بشكل فعلي، ويعبر حضورها عن نفسه بطرق مختلفة في وجوده وفعله. بالطبع، سيتعين استنباط أدوات تحليلية مناسبة. أي، سيكون من الضروري الاعتراف بأن مثل هذه البيانات ربما لا يمكن معاملتها (أو لا يمكن دائمًا معاملتها) **بنفس الطريقة** التي تعامل بها البيانات الفيزيائية الطبيعية. سيكون من الضروري، على وجه الخصوص، أن نأخذ بالحسبان الكافي اتصاف هذه البيانات بعدم القابلية للجدل(*) وعدم القابلية للإلغاء(**). بهذا الخصوص، فإن دويتشر Deutscher، من بين آخرين، هو الذي استعمل هذين المصطلحين. فالحالات العقلية، كما كتب، تتميز قبل كل شيء بحقيقة أن مالكها يمتلك بموجبها «سلطة» خاصة. في المقام الثاني، (وبشكل أكثر أهمية)، فإن مثل هذه الحالات تكون موضوعًا لما يمكن أن يسمى «التقارير الراسخة» التي يعبر عنها أولئك الذين يمرون بتجربتها(Deutscher 1967, p.76) . مع ذلك إن كونها راسخة لا يقتضي ضمنًا أنها صحيحة وفقًا لأي محك **ممكن** وفي أي إطار معرفي ممكن.

من بين فلاسفة العقل المعاصرين لم يلح أحد أكثر مما ألح رورتي علي ثيمة (موضوعة) «الرسوخية»(***) كسمة نوعية للعقلي، «إن الفرضية المقدمة، يكتب رورتي في إحدى مقالاته الهامة حول الـ MBP «هي أن كل الأحداث العقلية، دون غيرها، هي ضروب من الكيانات تكون بعض التقارير عنها «راسخة»(Rorty 1970b, p.418) يبدو هذا الموقف حتى أكثر حسمًا من حيث أن رورتي لا يتردد في دحض كل السمات الأخرى التي تعدّ عادة مميزة للعقلي. سوف لن نخوض في هذا **التدمير** الذي لا رحمة فيه: بل بالأحرى، سوف ننوه إلى أنه، وفقًا لرورتي، فإن مبدأ الرسوخية ينطبق على كل من الإطار الفكري وإطار الإحساسات. إن الاعتراض القائل بأن A قد يفكر ويشعر بأشياء «مختلفة عن الأشياء الحقيقية» -أي،

(*) inconrovertbility.

(**) irrevocableness.

(***) incorrigibility.

عن تلك التي تحدث حقّـاً ضمنه، إنما هو خارج عن الموضوع تمامًا: سواء لأنه، في أي حال من الأحوال، مهما يكن ما يفكر و/ أو يشعر بهA فسيكون شيئًا ما موجودًا ولأنه يمتلك في أي حال من الأحوال **مشروعيته** و**علة** وجوده الخاصتين به.

فيما يتعلق بحقيقة أن الخبرات الذاتية/ الخصوصية المعبر عنها من قبل A يمكن عدّها موضوعيًا صادقة أو زائفة، فيجب علينا أن نكون حذرين جداً. قبل كل شيء، فالمسألة ليست مسألة **حقيقة** fact بل هي مسألة **حكم** judgement. وعلاوة على ذلك، إن هذا الحكم يقتضي نقل ما هو قيد المناقشة من مستوى -هو مستوى الفينومينولوجيا العقلية والوجودية الملموسة الذي لا أعيشه فقط بل أدركه معرفيًا- إلى مستوى آخر: مستوى من نوع آخر من الخبرة، بمبادئه ومحكاته الخاصة به، بترميزاته وتقنياته، ينتهي بإنشاء بنيان نظري يكون بالتأكيد مشروعًا وذا قيمة، ولكن (بشكل لا يقل تأكيداً) **مختلفًا** عما يدركه الفرد ذاتيًّا. مما لا شك فيه، أن بإمكاني أن أثبت صدق أو زيف ما يقوله امرؤ حول نفسه. ومن ناحية أخرى، مع ذلك، أحتفظ بالحق في نوع من المعرفة يعترف بلا اختزالوية و«أسبقية» أي رسوخية -إدراك/ تحليل الشخص لنفسه. في الواقع، إن رورتي يشير بشكل صحيح تمامًا إلى أن العبارة ذات الدلالة «أنت مخطئ حول ما تفكر فيه» قد وقعت في سوء الاستعمال: إذ لا تبدو، على الأقل من وجهة نظر معينة، أنها تمتلك أساساً مقنعًا (فالخطأ، في الحقيقة، ليس في الفعل العقلي للتفكير بل هو، إن كان موجوداً على الإطلاق، في تفسير ممكن له بلغة **أخرى** وفي سياق آخر).

فردية وإسمية وذاتية العقلي

لكن السؤال الحاسم فعلاً فيما يتعلق بالقضية التي نناقشها هي ما يمكن أن يدعى **فردية** individuality و**إسمية** titularity العقلي، بالإضافة إلى علاقته **بالذاتية**. إن هذا المصطلح، برغم المظاهر، ينبغي ألا يكون غامضًا أكثر مما يجب.

إنه يلفت الانتباه إلى حقيقة أن المشاعر والأفكار هي، إلى حد كبير، حالات وأحداث **خاصة**. كما كتب رورتي ذات مرة، فإنه من غير الممكن التحدث حولها **عموماً**. أو على الأقل، عندما نتحدث حولها عموماً، فإننا نتكلم على مستوى ليس مستوى الخبرة **الملموسة**. فما هو الابتهاج؟ ما هي المعاناة؟ ما هو الشك أو الإيمان؟ في سياق معين -في الخطاب العلمي بالمعنى العريض latu sensu- مما لا شك فيه أنها مفاهيم هامة لا يمكن الاستعاضة عنها. إن الباحثين من مختلف الحقول- بمن فيهم الفلاسفة- قد استفادوا منها لتطوير بنى نظرية ذات أهمية عظيمة، والتي ساهمت بدورها على نحو له دلالته في فهمنا لطبيعة العقلي والمجال الإنساني.

على كل، على مستوى آخر، فإن الابتهاج، المعاناة والإيمان بشكل عام بمعنى معين **لا توجد**. يوجد بدلاً من ذلك (كما كتبنا في المقدمة) فقط ابتهاجات **منفردة** ومعاناة **خاصة** شكوك **منفردة** وإيمانات **خاصة**: منفردة، خاصة ومن منظور معين، غير قابلة للاختزال. عند الفحص الدقيق، لا يوجد إيمان هو تماماً كما الإيمان الآخر، لا يوجد ألم **يتطابق** بدون بقية مع ألم آخر. عندما يعاني فردان (حتى بشكل متزامن وبالطريقة «نفسها»)، فإن أليهما لا يمكن مماهاتهما، أو حلهما بالمشاركة في شكل موضوعي عام **منفرد واحد**. ولا، وهو الأكثر أهمية، يمكن فهم تلك الآلام فهماً تاماً عبر مثل هذه المقاربة. إن "A" يشعر بألمه الخاص "B"و يعاني من ألمه: والخبرتان سوف تتميزان بخصوصيات ذاتية-شخصية محددة. إذا كان هذا صحيحاً، يصبح من الضروري اكتساب وعي أكثر نضجاً للفردية **السايكو-وجودية**، **وللخصوصية** غير القابلة للاختزال للحالات والأفعال. من منظور معين - وعلى الأقل في سبيل مصالح معرفية معينة- فإن ما يوجد في الفينومينولوجيا الملموسة للكائن الحي هو ابتهاج (أ) ومعاناة (ب) وشك (ج) وإيمان (د).

إن عبارة «إسمية العقلي» تشير أساساً إلى هذه الحقيقة، وإلى هذا الشكل الخاص من الامتلاك الذي يعبر عن شكل خاص من **فردية** الأفعال والعمليات

العقلية بالإضافة إلى **موقف نظري** خاص للذات بالنسبة إليها. إن ظاهرات عقلية كثيرة «يكتب ويلكس بهذا الخصوص»، تكون هكذا بحيث أن صاحبها يكون في موقف إبستمولوجي ذي امتياز بالنسبة إليها» (Wilkes 1978, pp.8-9). كان من الممكن أن نشير، بالمناسبة، إلى أن هذا التوصيف للحالات والأحداث العقلية يقدم أيضاً إثباتاً آخر لاستقلالية العقلي عن الجسدي. كما لاحظ ج. و. يولتون مرة J.W. Yolton، إذا قلت «هذا الألم (ألمي) هو حالة دماغ "B" فإن اسم الإشارة لا يربط سوى «إشارتي إلى شيء حالة الدماغ» ولكن إذا كان لابد لعبارة «هذا الألم» أن تأخذ أي معنى، فيجب أن يدل على شيء ما يكون قابلاً للمماهاة من قبلي: و«ما هو قابل للتماهي من قبلي ليس دماغي بل ألمي» -ذاك الألم **الشخصي**، **الذاتي**، الذي أكون أنا، لنقل، حامل الاسم titular الوحيد له (Yolton 1976, p.223). من منظور مختلف قليلاً فقط. لاحظ ويلكرسون أن الجسم الفيزيائي (كالسيارة، مثلاً) يمكن أن ينتمي إلي أو إلى شخص ما آخر -بدون أن يغير هذا الاختلاف في صفة الملكية من ماهية أو جوهر الجسم. بالمقابل، فإن الحدث العقلي (كالخاطرة الخاصة، مثلاً) هو لي فقط: لا يمكن التشارك به مع الآخرين (بشكل ثابت على نحو مطلق، مطابق بشكل مطلق لذاته) ولا يمكن منحه أو إعارته (Wilkerson 1974, p.31).

ولكن، كما قلنا، بالتوازي مع مسألة فردية وإسمية العقلي توجد علاقته بالذاتية، وهذه المسألة قد تكون حتى أكثر أهمية. إن ما حدث بهذا الخصوص في قطاعات معينة من الأدبيات حول الـ MBP عديم الأهمية إلى حد ما. إن مختلف الباحثين قد اقتربوا تدريجيّاً من الاستنتاج القائل بأن ظاهرات المجال العقلي لا يمكن فهمها بدون الرجوع إلى قطب الأنا، أي، إلى الذاتية. ينبغي التشديد على أن هذا لا يحدث فقط على مستوى أكبر وأوضح من التعقيد النفسي/ الذهني: بل يحدث أيضاً على المستويات الأكثر بدائية، على مستوى الإحساسية البسيطة. وكما

كتب باير ذات مرة، من العبث أن تقول: «سيكون من المفارقة الجزم بـ وجود آلام غير محسوسة لا يمتلكها أي كائن حساس» (Baier 1970, p.89). ثمة مبدأ مشابه يصح على مستوى الحكمة. «ما إذا كانت توجد في أي مكان من الغرفة مجرد فكرة، لم تخطر ببال أحد»، يكتب إريك هارث مستشهداً بكتاب جيمس [مبادئ عام النفس] «لا نملك أية وسيلة للتحقق منه» ,Harth (1982) p.195. وقد جادل سكوايرز Squires أيضًا بشكل مقنع بأنه من المستحيل تعريف ماهية كل من الأفعال الفكرية والسلوكية بربطها حصراً بالأعضاء الجسدية في حين يتم تجاهل الإشارة التي لا غنى عنها إلى الأشخاص الذين يؤدونها (Squires 1970, pp.352-3).

الإحساسية والحكمة. في الواقع، إن الاهتمام المتجدد الذي أظهرته فلسفة العقل لأجل الذات قد تطور بشكل كبير بالارتباط مع التأمل حول ذاك النوع من المكون أو القطب الثالث «للعقلي» المسمى «وعي الذات» أو «الإدراك» أو بشكل أغلب (سمة مختلفة نوعًا ما وأكثر طموحًا) «الذاتية». إن هذه الحساسية المتجددة إزاء مسألة وعي الذات قد وثقت في مصادر عدة. من بين هذه المصادر يمكن أن نذكر الحكم الذي أطلقه فودور بخصوص الدور «النادر أو اللاموجود» الذي يلعبه الوعي في علم نفس القرن العشرين(Fodor 1980, p.44). هذه الوثيقة يمكن مقارنتها بهجوم مارغوليس الذي أطلقه من شاطئ فلسفي آخر، حول «رفض» الفلسفة الراهنة «المتغطرس» للوعي (Margolis 1978, p.6). بعبارة أخرى، إن الوعي **مفقود**، إنه الرقم الغائب، البعد الذي خضع للرقابة وللقمع في التفكير السايكو-الأنثروبولوجي المعاصر. فلماذا ذلك؟ هذه المسألة وبشكل عام أكثر، مسألة الواقع الخاص للوعي وعلاقته مع الذاتية- هي التي أثمرت في تفكير توماس ناغل.

ناغل: «الوعي» كبعد للعقلي

بعد الظهور الأول لناغل على مسرح الـMBP بمقالة هامة حول الجسدانية(Nagel 1965) . عاد إلى الموضوع بمقال أصبح بالنسبة للكثيرين مرجعًا إلزاميًا. إن العنوان يثير الفضول على الفور، وهو استفزازي بشكل متعمد: «ما الذي يشبه كونك خفاشًا؟» (1974، من الآن فصاعدًا مأخوذ عن Nagel 1979). إن السؤال الذي يثير ناغل هو التالي: هل من الممكن أن تكون واعيًا (أو مدركًا) لما يشعر به الخفاش؟ إن جواب ناغل النهائي هو «لا» مدوية: لا نعلم كيف نكون الخفاش. لا نعرف، ولا يمكن أن نعلم بالتعريف. وكما هو متوقع، فإن الخفافيش بذاتها ولذاتها تلعب دوراً محدوداً نسبيًا في مناقشة ناغل. إنه يستحضرها فقط لأنها تشترك ببعض الصفات الجسدية مع البشر، في حين أنها **مختلفة** إلى أقصى درجة، مختلفة بشكل جذري وبشكل له دلالته عن الكائنات البشرية (Nagel 1979 وحز 186). يبدأ ناغل بالمشكلة التالية: «أريد أن أعرف كيف يكون الخفاش بالنسبة لخفاش» (ibid, p.169). الملاحظة الأولى بهذا الخصوص تميل إلى التأكيد على صعوبة، وفي الواقع على الاستحالة الجوهرية، لإعطاء جواب واف على السؤال. لا يمكنني أن أتصور «وجود» الخفاش لا **بإضافة** ولا **بطرح**، ولا بتحويل جانب ما من خبرتي ككائن بشري. على مستوى أكثر عمومية فإن القضية النظرية (الفلسفية والأنثروبولوجية) التي تهم ناغل ذات أهمية أساسية: ما الذي يصف، ويميز الكائنات الحية -والإنسان بشكل أهم؟ إذا وجد هذا «الشيء ما» فما هي الخصوصيات التي يمتلكها- وبشكل خاص، لماذا يبدو أنه من الصعب للغاية أن نفهم، أن نقارن مع كيانات أخرى. إن جواب ناغل واضح لا لبس فيه. إن هذا «الشيء ما» **يوجد**. لنغض النظر عن زعمه بامتلاك شرعية مفاهيمية صارمة. مع أنه مرتبط بمكونات ليست جسدية بل من نوع آخر: ويمكن أن يدعى مع

إشارة خاصة إلى الإنسان، **الوعي** بالنسبة لناغل، إن الوعي هو بعد الفرد في حد ذاته، الفريد تمامًا ولكنه الموجود بشكل لا يقبل الجدل. إنه يوجد كطريقة يقوم بها الكائن الحي -والإنسان خصوصاً، بإضفاء المعنى على، ورسم معالم ذاته من ناحية أولى، وبإقامة علاقات مع -ولكن أيضًا يميز نفسه عن - الآخر من ناحية أخرى، العالم. من هذا المنظور يبدو الوعي كنوع من «وجهة نظر»: مهما تكن مرتبة الحقائق حول كيف يكون الكائن البشري أو الخفاش أو الكائن المريخي، فإنها تبدو حقائق تجسد وجهة نظر خاصة». هذه العودة إلى «شكل» وجهة النظر» (التي يضع ناغل عليها تأكيداً ملحوظًا)موحية تمامًا. إن مؤرخ الأفكار سوف يفكر بالدور النظري البارز الذي تلعبه هذه الفكرة في فترة الأزمة -ذات الأهمية الحاسمة بالنسبة لحداثتنا- في منعطف القرن: هذا القرن الذي وجد فيه الفلاسفة والباحثون والكتاب والرسامون (من نيتشه إلى لوكاتش الشاب إلى زيمل Simmel، ومن هنري جيمس إلى بروست وبيرانديللو، ومن سيزان إلى التكعيبيين) في مفاهيم مثل «وجهة نظر» أو «المنظور» أداة لدحض أحادية المعنى الموضوعية المفترضة للأشياء ولتسليط الضوء على وجود طريقة **ذاتية**، **كيفية ومتمايزة** لإدراكها والمرور بخبرتها. بالطبع، إن ناغل بعيد، بمعانٍ عدة، عن هذا الإطار التاريخي. فيما يتعلق بتعريف الوعي كـ «وجهة نظر»، فإن الأول هو تحديد تطبيقاته السايكو -أنثروبولوجية والإبستمولوجية الأساسية. ينبغي أن نقول مباشرة إن الحدود الداخلية أو، إذا جاز لنا الكلام، «الختام» الممكن لـ «وجهة النظر» لا يقود ناغل إلى افتراض استحالة الاتصال والتفاهم بين ذاتين مختلفتين. بالمقابل، فإنه يؤكد بشكل واضح أنه طالما وجدت صلات أساسية معينة، فإن الاتصال والتفاهم يمكن أن يوجدا بين خبرة A وخبرةB وخبرة C. بالأحرى إن وجود هذا «الوعي كوجهة نظر» يبدو له أنه يميز مرتبة **الأشياء** عن مرتبة **الخبرة** (العقلية/ الوجودية). إن الأولى هي بالتأكيد مشروطة بمنظور المراقب: مع ذلك، يقول ناغل، فإنها تظل مستقلة **نسبيًا** عنه (فالحجر يتمتع بموضوعية -وإن تكن نسبية- (لا يمكن تجاهلها). في حالة الخبرات الوجودية والعقلية، يبدو الوضع مختلفاً تماماً: فمثل هذه الخبرات، في

الحقيقة، هي بشكل لا محدود أكثر تبعية للمراقب (أو للذات). هنا، يكتب ناغل، في حالة الخبرة... فإن الارتباط **بوجهة نظر** خاصة يبدو أوثق بكثير (ibid, p.173. بمعنى معين، **تكون** خبرة الإنسان، أو بالأحرى تتكون أساساً عن طريق ذاتيته، «وجهة نظره»: إنها بعبارة أخرى، الطريقة الخصوصية وغير القابلة للاختزال التي يدرك/ يخبر بها الكائن البشري ذاته والعالم.

إن هذا كله ذو تبعات أساسية بالنسبة للاستعلام في المعرفة. في حالة الحقائق، كما يؤكد ناغل، فإن المعرفة يكون مباحاً لها وتشجع على التحرك في اتجاه الاستقصاء الأقل اعتماداً على الذات والأكثر تحرراً **من الراصد** بشكل زائد. في حالة **الخبرات**، بالمقابل، «يبدو من غير المحتمل أننا سوف نقترب أكثر من الطبيعة الحقيقية للخبرة البشرية بتجاوز خصوصية وجهة نظرنا البشرية» (ibid, p.174. في الواقع «إذا كانت الخصيصة **الذاتية** للخبرة غير قابلة للاستيعاب تماماً إلا من وجهة نظر واحدة، عندئذ فإن أي انتقال إلى موضوعية أكبر -أي أقل ارتباطاً بوجهة نظر محددة- لا يقربنا من الطبيعة الحقيقية للظاهرة: إنه يبعدنا عنها» (ibid). وعلاوة على ذلك، «إن كل ظاهرة ذاتية هي أساساً مرتبطة بوجهة نظر **واحدة**»، وإذا كان العلم المفضل من قبل الجسدانيين والمضادين للذاتانية، وأصحاب نظرية التماهي يميلون نحو المعرفة **الناموسية** nomolmgical العامة فإنه «يبدو من المحتم أن النظرية الفيزيائية الموضوعية سوف تتخلى عن وجهة النظر تلك»: مع تبعات سلبية بشكل واضح بالنسبة لمعرفة الظاهرات **الذاتية** بحد ذاتها(ibid, p.167 italics mine) . بما أننا نناقش مسائل ذات طبيعة ابستمولوجية ومعرفية، فمن المناسب أن نضيف أن تفسير الوعي كذاتية و«وجهة نظر» يحتوي أيضاً، بالنسبة لناغل، على تطبيقات محددة من أجل الطريقة التي ينبغي بها مقاربة الوعي ذاته. نظراً لكونه ليس «شيئاً»، وبدرجة أقل، ليس كياناً فيزيائياً، فمن نافلة القول أن نشير إلى أنه لا يمكن فحصه بواسطة أدوات فيزيائية -طبيعية. لكن ناغل يشدد أيضاً- على النقيض من الوظيفانيين (وحلفائهم) -على أن المقاربة التي تدرس

الوعي بلغة الحالات الوظيفية هي في النهاية غير قابلة للتطبيق. في الواقع، لقد تبين بوضوح أن مثل هذه الحالات يمكن أن تنسب أيضًا إلى الروبوتات التي «تتصرف مثل البشر مع أنها لم تخبر شيئًا» (ibid, p.167). إن ناغل لا يقصد أن التحليل الوظيفاني للوعي عديم الفائدة أو مستحيل. لكنه، كما ينوه، بالتأكيد لا يعطي تفسيراً شاملاً للسمات المميزة للوعي، وفي كل الاحتمالات، لا يلامس حتى جوهر هذا البعد الذي يعنى بالإنسان إلى أقصى درجة. في الحقيقة، إذا كان **الوعي** هو بالأساس خبرة، في الواقع هو خبرة من «وجهة نظر» ذاتية خاصة -عندئذ فإن ذلك يستتبع أن أية محاولة لاختزاله إلى وظائف محضة يمكن أداؤها (من قبل روبوتات، ... إلخ) حتى في غياب **خبرة ذاتية** حقيقية، سوف تؤدي إلى فقدان إحدى سماته الأكثر حسماً ونوعية. إن ناغل يستخلص بعض الدروس الهامة من ذلك كله. ففلسفة العقل الصحيحة، يكتب، يجب أن تبتكر «مفاهيم **جديدة**» و«أسلوبًا **جديدًا**». سيكون من الضروري السعي إلى «فهم أكثر موضوعية للعقلي بحكم حقه الشخصي» (ibid, pp.178-179). انسجاماً مع هذه التوصيات (التي، كما تجدر الملاحظة، لم تطور بشكل كافٍ)، فإن ناغل مستعد أيضًا لإعادة الاهتمام للمقاربة الاستبطانية لظاهرتي العقلي والوعي.

ثمة موقف حتى أكثر تصميمًا، حول القضايا التي تهمنا، هو الذي يتخذه نورمان مالكولم (Malcolm and Armstrokg 1984). ففي حين بدا أن ناغل يعترف، من حيث المبدأ على الأقل، بوجود وعي لدى الحيوانات أيضًا فإن دحض مالكولم لهذه الفرضية هو دحض راديكالي تمامًا. بشكل أكثر تحديداً، يشدد على أن الوعي كبعد يشكل موضوعًا للدراسة بالنسبة لفيلسوف العقل لا يمكن أن ينسب بشكل محسوس سوى إلى الإنسان (ibid, p.31). في الواقع، إنه ليس ببساطة حالة عقلية (إدراكية) من بين حالات عدة - كما كتب أرمسترونغ، على سبيل المثال. بل إنه، بالأحرى، **طريقة وجود** خاصة، لا يمكن أن تنسب بخصوصيتها إلا إلى الكائنات البشرية كـ **ذوات**. عندما نقول أن س يمتلك الوعي بـ... (أو س واع لـ) فإننا ندرك تمامًا أننا نسب سمات مميزة ومحملة بالمعاني

إلى س. من الواضح بسهولة إذاً أن الوعي، بالمعنى الضيق، لا يمكن أن يوجد لدى الحيوانات. فإذا قامت الذبابة بالطيران، فإنها تفعل ذلك لأسباب كثيرة: لكن من المؤكد إلى أقصى درجة أنه ليس بسبب كونها «مجفلة»: أي، ليس لأنها تمتلك الـ «وعي بخطر ما»، بالطريقة التي يمكن أن تحدث للإنسان (ibid, pp31-2). الحقيقة هي أنه عندما ينسب الوعي إلى الكائنات الحية فإن ذلك يتم على أساس من «المقارنات» الأكثر أو الأقل فائدة مع الكائنات البشرية. ولكن إذا كنا نعني بالوعي المجال المعقد بشكل لا محدود من السمات والصفات التي نضعها جميعاً في أذهاننا جميعًا عندما نتكلم حول كوننا واعين بشيء ما، عندئذ يجب علينا أن ننسبه إلى الكائنات البشرية لوحدها. فالكائنات البشرية وحدها، يكتب مالكولم مستشهداً بفتغنشتاين «هي النماذج الإرشادية لما يمكن أن يقال عنه إنه واع أو لا واع» (ibid, p.31).

الفصل العاشر

العقل كـ «ذات» و كـ «وجود في العالم»
نحو تفسير لا عقلاني للعقلي

التعقيدات المحيطة بالعقلانية و«الديكارتية» في فلسفة العقل المعاصرة

إن صورة العقلي الناجمة عن الجهد التعاوني التي أعيد بناؤها في الفصل السابق هي بدون شك صورة تجديدية وموحية. بالنسبة لكثير من فلاسفة العقل، فإن السمات التي يمكن أن تنسب إلى الكون الحسي والذهني والواعي للإنسان تشكل بعداً للعالم البشري مستقلاً ومختلفاً بآن معاً عن الكون الجسدي. وفقاً لذلك، يبدو أن ثمة فرع معرفي، «خطاب» discourse، مرتبط بذاك الكون المتميز بخصوصيته غير القابلة للاختزال. إن المزاعم المقدمة من قبل معسكر التماهي والمعسكر الإزالوي التي تميل بطرق مختلفة لإعاقة هذا الخطاب تبدو الآن حتى أقل صحة من ذي قبل. ويبدو أيضاً أن المعرفة المتصلة بهذا الكون «الإنساني» الخصوصي يمكن ويجب أن تربط بشكل مشروع إلى مجالات معرفية متميزة، مجالات تكون، بالرغم من أنها بالتأكيد ليست في تناقض، متاحة لأنواع لا متزامنة من الاستقصاء الذي يقتضي ضمناً إجراءات وأهداف متميزة.

على كل، تجدر الإشارة إلى أن فلسفة العقل الملزمة بإعادة التفكير بلغة لا جسدانية ليست كلها مقتنعة تماماً بالتوصيف الجديد للعقلي الذي أوردناه سابقًا. إنها ليست مجرد مسألة اختلاف في الرأي بخصوص هذا الجانب من العقل أو ذاك أو خبرته المعرفية. ولا هي مسألة ضبط الصورة بإضافة أو طرح العلامات الأخرى للعقلي. إننا نتعامل، بدلاً من ذلك، مع عدم اقتناع بالطريقة نفسها التي باشر بها الكثيرون إعادة تعريف العقلي. في منطقة معينة من الفكر يكمن الشك بأن هذه المقاربة لم تكن جذرية بشكلٍ كافٍ وبالتالي فهي غير مقنعة تمامًا. لماذا وبأي معنى؟ برأي الكثير من الباحثين فإن العقلي، بالرغم من كونه قد أعيد تفسيره من قبل المدافعين عنه بلغة معقدة ومسفسطة نوعًا ما، لم يعط توصيفًا موثوقًا بشكلٍ كافٍ. لقد بقي غامضًا أكثر مما ينبغي ويفتقر إلى الكفاية الذاتية التامة وإلى الشرعية. يبقى كيانًا (أو، إذا فضل المرء، بنيانًا نظريًا) كان من الممكن إلى حد ما أن يبرر السعي من جانب نزعات فلسفية وعلمية معينة إما لمماهاته مع شيء آخر أو لإزالته.

ولكن ماذا عن «المنظور» «العقلاني» الذي يثير الشكوك بين عدد كثير من فلاسفة العقل؟ ربما كان العيب vitium الضمني له هو أنه قد ألح أكثر من اللازم على **الاستقلال** - الاستقلال المطلق - للعقلي؛ وأنه اعتقد أن إثبات عدم قابلية العقلي للاختزال إلى جسدي يقتضي ضمنًا أن يكون للعقلي **طريقة** وجود مستقلة **تمامًا**، وأنه قد أكد، باختصار، أن العقلي بطريقة ما ليس سوى العقلي، وأننا لذلك عندما نتكلم عن العقلي فإنما نتكلم عن مسائل عقلانية تمامًا. أي طريقة سايكولوجية حصراً. المثال على هذه المقاربة هو موقف هـ. د. لويس، الذي هو بدون شك أحد أذكى محللي السمات المميزة للعقل (Leuis). إن لويس لا يكتفي بإثبات عدم قابلية الظاهرات العقلية للاختزال إلى ظاهرات جسدية. في الواقع، إنه يلح على **الاستقلالية الكاملة** للأولى. فمن ناحية أولى إذا كان العقل «لا يتطلب أكثر من ذاته ليكون ذاته» (ibid, p. 231)، ومن ناحية أخرى (وبشكل تبادلي) إنه أيضًا **لا يعبر إلا عن نفسه**. وإذا لم يكن هذا هو الحال؟ ماذا لو كان العقلي في الحقيقة مستقلاً عن الجسدي، ومع ذلك لا يمتلك انفصالاً كليًّا. ماذا لو أنه يشكل

كونًا مستقلاً بأية طريقة مفيدة وذات معنى؟ ماذا لو كان يدل، على الأقل في جزء منه، على denotatum «أبعد»؟ ماذا لو كان يلمح أيضًا، بشكل أقل أو أكثر مجازية، إلى أوضاع ومشاكل مختلفة وأكثر تعقيداً من تلك الموصوفة شكليًّا؟ بكلمة، ماذا لو كان الخطاب السايكولوجي يعبر (أو يعبر عنه أيضًا) عن عالم فوق ووراء ذاك العالم الذي يماهى تقليديًّا بالإحساسية والحكمة والذاتية؟

إن المسار الذي توحي به هذه المسائل وما يتصل بها قد جذب مجموعة من الباحثين ذوي الشأن إلى أقصى درجة. إن هدفهم هو «قراءة» العقلي بطريقة تتجنب فخاخ ومخاطر النزعة السايكولوجية[*] psychologism، بدون إنكار بعض الإنجازات التي تم تحقيقها في المعركة العقلانية ضد اختزال العقلي إلى الجسدي. إن هدفهم أيضًا، والأولوية بالنسبة لهم، هو إجراء فحص نقدي للافتراضات التي قادت قطاعًا بارزًا من فلسفة العقل إلى ابتكار تفسير «عقلاني» زائد للعقلي.

لقد جادل هؤلاء الباحثون بالاستنتاج القائل بأن إحدى المنابتْ الأساسية للفرضيات العقلانية إنما تكمن في الديكارتية. وهذا ليس مفاجئًا جداً. في مراحل معينة، قام عدد ليس قليلاً من خصوم نظرية التماهي بإعادة إطلاق ديكارت. وهنا يرد إلى الذهن اسم بوبر، الذي اعترف علنًا في أكثر من مناسبة بتأثير الديكارتية على تفسيره للعقلي (popper and Eccles 1977)، ولكن ثمة أسماء أخرى يمكن إضافتها: فلاسفة أمثال هـ. د. لويس، الذي سبق لنا أن ذكرناه منذ بضعة أسطر، أو إريك بولتن(polten 1973) وفلاسفة علم أمثال تشومسكي وفودور[1] (Chomsky 1968 and Foder 1983). علاوة على ذلك، بالإضافة إلى الذين يمثلون رجوعًا واضحًا إلى الديكارتية ثمة آخرون يظهرون في دحضهم لنظرية التماهي ما يمكن أن يسمى ميلاً (افتتانا) بارا - ديكارتيًّا.

(*) نظرية تستخدم المفاهيم السايكولوجية في تفسير الأحداث التاريخية... (المورد).

(١) يشير فايغل إلى وجود معسكر ديكارتي صلب في فلسفة العقل المعاصر. من بين هؤلاء الذين يسميهم الديكارتيون الجدد في الوقت الحالي، يذكر بيلوف، دوكاس، بوبر وتشيشولم (فايغل ١٩٦٧).

إن ما يوحد صفوف هذا المعسكر (المتغاير جزئيًا إلى حد ما) ليس مجرد رفض التصورات المادية والجسدانية للعقلي. إنه أيضًا التفسير «الاستقلالوي» -inde pendentisic بشكل ملحوظ، وحتى بشكل مثير للسخط، للعقلي ذاته. إنه التوكيد على وجود بعد نفسي وعلى خطاب سايكولوجي فريدين sui generis بشكل مطلق. وهو، وفقًا لذلك، عدم الاهتمام بما هو «الآخر» أو «الأبعد من ذلك» الذي يمكن أن يكونه العقلي بقدر الاهتمام بإمكانية وجود معنى أوسع للخطاب حول للعقل. لهذه الأسباب فإن طابوراً كاملاً من الباحثين قد هاجم العنصر الديكارتي في فلسفة العقل الحديثة (وفي أحيان قليلة في الفلسفة الحديثة عمومًا).

إن المصدر الهام للإلهام بالنسبة لهذا الهجوم يأتي، بشكل طبيعي من رايل Ryle: رايل وهجومه الشهير ضد التسليم بـ «الشبح في الآلة»، النسخة طبق الأصل عن الخبرة الظاهراتية في خبرة عقلية لا يمكن التحقق منها، وتكوين عالم لا مرئي (بشكل عام أكثر)، المولد لميتافيزياء سايكولوجية مجردة. (Ryle 1949). ولكن حتى بدون ذكر رايل يمكننا أن نستشهد بمختلف الباحثين الذين يخضعون التيار «الديكارتي» في فلسفة العقل المعاصر للنقد الشديد. إن مارجوري غرين، على سبيل المثال، الذي يجادل على أسس فينومينولوجية - وجودية، قد هاجم «التقسيم الثنائي المفرط البساطة» الذي تفترضه الديكارتية، القديمة والجديدة، بين القطبين التقليديين للإنسان والأولوية التي تعطيها لعالم عقلي مزعوم بحد ذاته an sich(Grene, 1976, p.124). إن هذه العملية مسؤولة عن (وجود) الفجوة السلبية إلى أقصى حد من ناحية أولى بين العقل والجسد ومن ناحية أخرى بين العقل ذاته والسياق الدنيوي الذي يوجد ويعمل فيه بشكل ملموس. وعلاوة على ذلك، وبلغة معرفية، فإن علم النفس - أو علم العقلي - الذي تقود إليه هذه المقاربة، هو علم أحادي الجانب نوعًا ما (نظراً لأن «العقلي» لا يمكن أن يوجد لوحده) ويتم تشكيله على غرار العلوم الفيزيائية (ibid). إن ما يثير الاهتمام بالقدر نفسه هو موقف الجسداني الجديد ويلكس Wilkes الذي همه الرئيس هو كشف التطبيقات

الإبستمولوجية للعقلانية الديكارتية (Wilkes 1978 a) . لكن مما لا شك فيه أن التحليل الأنسب والأهم لمسائل معينة قد تم على يد ريتشارد رورتي .

رورتي: الهجوم العنيف ضد «العقلانية» في الفكر الحديث

إن موقف رورتي المضاد للديكارتية والمضاد للعقلانية يتم التعبير عنه ضمن إطار هجوم كلي، أطلق في كتاب [الفلسفة ومرآة الطبيعة] [philosophy and the Mirrror of Nature] الذي سيرمز له من الآن فصاعداً بالأحرف (PMN)، على عمود أساسي من أعمدة التراث التأملي الغربي. هذا التراث، يقول رورتي، قد وضع لنفسه ثلاثة أهداف أساسية هي: أ - إرساء الأساس من أجل معرفة موضوعية شاملة مستقلة عن بعدها الذاتي واللغوي، وعن المعرفة الخاصة الملموسة المختلفة، وعن الأهداف والاستراتيجيات التي يحققها الإنسان؛ ب - تأسيس حياة عملية على مبادئ أو أساطير معينة (الطبيعة، العقل، الحقيقة)؛ جـ - ادعاء، فيما يتعلق بالنقطتين الأوليتين، دور هيمني/ قيادي لأجل الفلسفة. لتحقيق هذه الأهداف (وفي الوقت نفسه، لتقوية وشرعنة ذاته) فإن هذا التوجه الفكري قد قام بسلسلة من «النقلات» أهمها ما يلي:

أ - ابتكار تصور للتفكير يتركز على مفاهيم الأساس والجوهر والشمولي (التفكير الإنساني يجب أن يبدأ، ويصل إلى، هذه المفاهيم)؛

ب - الإعلان أن الأشياء التي يتعين قولها حول المفاهيم المذكورة أعلاه وحول مفاهيم أخرى وثيقة الصلة - هي ميتا - علمية، مما يستدعي بالتالي أن يتم إقحامها والتحكم بها والسيطرة عليها بفرع معرفي خاص لا علمي (a scientific) تطلق عليه تسميات مختلفة، وفقاً للسياق الفكري، من قبيل « gnoseology»، «إبستمولوجيا «نظرية المعرفة»، الميتافيزياء أو الفلسفة tout court .

ضمن هذا الإطار، فإن هذا التوجه التأملي قد بذل كل جهد، وخاصة في الأزمنة الحديثة، لتعزيز القطبية الإنسانية بتشريع خاص. في الحقيقة لو كان المجال الإنساني قد تم تصوره «كشيء» أو «كظاهرة» من بين أشياء وظاهرات أخرى، لكان بالنسبة للمعرفة مجرد «موضوع» من بين «موضوعات» أخرى. بدلاً من ذلك، ولأسباب مختلفة - بدءاً بالحاجة إلى «صورة» ذات امتياز في الخطاب الفلسفي قادرة على دعم النظام المذكور أعلاه من الأسس // الجواهر// الكليات فإن التوجه الفلسفي السائد في الغرب قرر جعل الإنساني كياناً أو مفهوماً فريداً sui generis إلى حد كبير، كياناً أو مفهوماً يتم تفسيره بشكل مختلف على أنه كوجيتو، أو ذات، أو خالص - أو، بلغة أكثر تجريبية بشكل ظاهري فقط، كعقل أو كوعي.

عند هذه النقطة بالضبط، يبرز بوضوح الفحوى الكامل، والمسؤولية النظرية للديكارتية. بالفعل فبعد أفلاطون وقبل كانط (ولكن مع تشديد أكبر من أي منهما) كان ديكارت هو المحرض لـ «توسيع» العقلي والإنساني - أو بالأحرى للإنسان كعقلي - فإلى فكر ديكارت ندين بالنزوع إلى «إنشاء» «موضع» ميتافيزيقي مخصص للأسس والمبادئ الأولى. إن هذا الفكر هو الذي أعطانا «صورة» بنفس القدر من الميتافيزيقية، تعدّ قادرة على استيعاب هذه الأسس والمبادئ. وإن الديكارتية هي التي ربطت هذا الموضوع وهذه الصورة بتصميم إبستمولوجي محدد، يكون من الصحيح والملائم وفقًا له، أن نميز **المعرفة كعلم** عن **المعرفة كفلسفة**: الأولى مخصصة لدراسة الظاهرات التجريبية - الطبيعية عن طريق التحليل، فيما الثانية مكرسة (ومباحة) لإدراك البنى العقلية / الداخلية «الخالصة» من خلال الحدس.

فيما يتعلق برورتي، فهو لا يدين هذا التوجه في الفكر الغربي فحسب بل يدين أيضًا (وهذا ما يهمنا هنا) التصور الديكارتي للعقلي. ليس معنى هذا أنه ينكر أي فضاء ممكن أو معقولية لشكل ما من أشكال الخطاب العقلاني - إن طور نظرية الزوال قد انتهى إلى حد كبير (انظر نقد الذات في PMN, P. 48). (9 بالمقابل فإن

هذا الرورتي «الثاني» يدافع عن عالم الافتراضات السايكولوجية (PMN, P.248). إنه يعترف بشكل متكرر وبصراحة بوجود مصالح فكرية تتطلب «قاموسًا» لا جسدانيًا. إن رورتي لا يتردد حتى في إجازة استخدام أداة كشفية مثيرة للجدل كالاستبطان. ولكنه يكون مصممًا بشكل مطلق على دحض كل المحاولات (الهادفة) ليس فقط لأنطلجة to ontologize العقلي بل أيضًا لإعطائه أي شكل من المعاملة الخاصة. فالعقلي المأخوذ بذاته ولذاته هو «بدعة». إنه بدعة تستند إلى أنثروبولوجيا من السلبية وإلى غنوصيولوجيا من «التأمل»: فالإنسان ككائن يتم اختزال وظائفه المعرفية إلى **التمثل** المحض للواقع بواسطة وسيلة معرفية (العقل) معدلة **بمرآة** (مرآة الطبيعة). نقرأ في نص أكثر حدة حتى، إن العقل الذي هو أساسا «الوصمة»، «الغموض» يصبح «هاجسًا» للفلاسفة الغربيين، «عندما ينكرون في النهاية أنه كان ثمة غموض آخر هو مفهوم اللّه»/ في «أفضل الفرضيات يكون «العقلي» مصطلحًا أو مفهومًا: إنه، هو، في الواقع طريقة تحدد، من ناحية أولى، «أفكاراً متغايرة بشكل زائد» ومن ناحية أخرى تجيب (بشكل ضعيف) على أسئلة مختلفة اختلافًا كبيراً، أو حتى أسوأ من ذلك، مصاغة بشكل ضعيف. من المحتمل أن العقل في زمن ديكارت كان يدل على «صورة» **صحيحة ومقبولة**. أما اليوم فإن هذا لم يعد هو الحال: إن المفهوم لم يعد «مفيداً» أو «ملائمًا» (ibid, p. 343). بالتأكيد، إنه من الضروري الاستمرار في رفض الاستبداد الإختزالوي للمادة والجسد. ولكن يجب أيضًا أن نرفض، وبنفس القدر من الثبات، تكوين البعد **العقلي** بالمعنى الضيق، «المستقل».

إن رورتي مدرك تمامًا، بالطبع، أن النزعات الأكثر تطوراً في فلسفة العقل قد تخلت عن أي تفسير أنطولوجي لهذا البعد. إنه يعرف جيداً تمامًا أن قليلاً من فلاسفة العقل المعاصرين يعرفون عن أنفسهم صراحة بالديكارتية. لكنه مقتنع بأن كثيراً من خصوم نظرية التماهي غالبًا ما يغامرون بالخضوع لإغراء محدد ومضلل. من المستحسن والجيد تمامًا التفتيش عن علامات العقلي - خاصة إذا كان ذلك يساعد في رسم تفاصيل الصورة الكلية للإنسان. لكن هذا لا يعني أنه يتعين علينا

أن نقبل بوجود «طبيعة ثانية» في الإنسان ذاته، وبدرجة أقل بكثير أسطورة الجوانية (الباطنية) interiority (في الحقيقة يجب إنكار أن «الأشخاص يمتلكون في داخلهم أكثر من الجسيمات الدقيقة»: (Rorty 1982 a, p. 183). ويمكننا أيضاً أن نقبل لغة العقلي - التي يمكن أن تغني طرق وصف العالم الإنساني المعقد بوسائل معنية. ولكن يجب علينا أن نتأكد من أن هذه اللغة لا تحصر نفسها بوصف **عقلاني** للعقل. إن اقتراح رورتي هو أن نطرح سؤالاً تأويليًّا جديداً تمامًا: ما الذي نعنيه فعلاً، أو جوهريًّا، بالـ«عقلي»؟ ما الذي يشغل الخطاب السايكولوجي نفسه به حقًّا؟ إن أسئلة كهذه هي التي قادت رورتي وحفنة من الباحثين الآخرين لتقديم الفرضيات ربما الأكثر نضجاً وتعقيداً لفلسفة العقل المعاصرة.

من «فلسفة العقل» إلى «فلسفة الذات»

كان أول من بحث في اتجاه القضايا المشار إليها أعلاه هو توماس ناغل في المقالة المعنونة [كيف تكون خفاشاً] إن هدفه في دراسته (ليس كما يظن البعض) خلق «وعي - كيان» بل إثارة سؤال عن ماهية الموضوع objectum، المدلول الفاعل للخطاب السايكولوجي بشكل فعلي حقًّا. إن افتراض ناغل الأول هو أن العقلي لا يمكن مماهاته بأي مكون جسدي للإنسان - ولا يمكن عدّه كيانًا منفصلاً بل يتعين تصوره، بالأحرى، بعدّه **البعد الذاتي لوجوده وفعله**. وبالتالي، إذا أردنا أن نقدم تفسيراً صحيحًا للعقل ولفلسفته، مما لا غنى عنه أن نعيد النظر في المشاكل المحيطة بالـ«ذاتي». ليس صدفة أن الوعي - الموضوع الرئيس لمقالة ناغل - يعاود الظهور تحت التعريف الغني بالدلالات للـ«السمة الذاتية للخبرة» (Nagel 1979, p. 179) بهذا الخصوص، يؤكد ناغل أن هذا التعريف لا يفيد ضمنًا أحد الجوانب العدة للخبرة ذاتها فحسب بل إنه أيضًا يشخص **طبيعتها الجوهرية، المركزية**. هكذا تصبح الذاتية السمة الأكثر خصوصية للحياة

العقليـة/ / «الشـخصية» للإنسـان. هـذا الموقف يتابع ما كان نـاغـل قـد كـتبـه في مقـالـتـه حـول الجسـدانـيـة: «لا يمكـنـنـي أن أكـون مجـرد موضـوع جسـدي، لأنـنـي أمتلك حـالاتي العـقليـة: فأنـا الـذات لـهـا، بطـريقـة لا يمـكـن بموجبـهـا لأي مـوضـوع جسـدي بشـكل مـحـتمـل أن يكـون الـذات لصـفـاتـه المميـزة.

(Nagel 1965, in Rosethal 1971, p.10)

بالطبع، المسـألة ليـست مسـألة توضـيح المصطلحـات المنطقيـة واللغـوية للمشكلة. على العكس من ذلك، إنه التشـخيص الواضح «للقطب» الذي يشـير بشكل ملمـوس، أو الذي يدل إليـه بشكل ملمـوس بالوجـود/ الفـعل العـقلي للإنسـان. عند الفـحص الأدق (وهـذا هو الاكـتـشـاف الحـاسم الذي قـام بـه ناغل وآخرون)، فإن استقصاء العقلي لا يعنى بدراسة **حالات** و**أحداث** معينة بحد ذاتها بقـدر مـا يعنى بدراسـة الوجـود الفـاعل: هذا الوجـود هو الذات للإحسـاسـات والحكمات، وجود يصف بطريقة خاصة مجمل خبرة محددة. هذا الوجود، كما رأينا في الفـقـرة الواردة أعـلاه، هو **النفس**، **الذات** نفسهـا. إن مقـالة ناغل حول الخفافيش هي إلى حد كبير مكتوبة بوحي من هذا المنظور. بعد كل ذلك، يكون تحليل الحالات والعمليات العقلية مستحيلاً، أو على الأقل يكون تحليلاً ناقصاً، إذا ما أجري دون أن ينسب إلى الحـالات والعمليـات العقليـة مدلولاً **ذاتيًا**، «هل من المجدي» يسأل ناغل عند نقطة معينة (في فقرة استحقت استشهاداً متكرراً بها في مقالتنا «أن نسأل كيف تكون خبراتي **حقًا**، كمقابل لكيف تبدو لي»؟ في الواقع، من الذي إن لم يكن أنا ذاتي يكون خبرتي؟ ما الذي، إن لم تكن ذاتيتي، يكون الشكل الذي أخبر به حالاتي وأفعالي العقلية؟

من الممكن التحقق من صحة هذا الزعم. يعلق ناغل بقـوله: إذا أزلت من الخبرة (الحسية، الفكرية، العـاطفيـة، الاجتمـاعية) البعد الذاتي أو وجهـة النظر الذاتية فما الذي يبقى فعلاً؟ في الواقع، لا يبقى شيء (تقريبًا) (ibid, p. 173). إذا

أزلت **معايشتي**(*) Erlebnis لإدراك أو فكرة، أو شعور، فإن ما يبقى بتجرد وببساطة هي حقيقة فيزيولوجية و/ أو بيوكيميائية معينة: لكن **الخبرة** كما عشتها شخصياً، كتداخل لا ينفصم لوضع معين مع الطريقة التي يتشكل بها في داخلي في ضوء ألف مكون آخر من مكوناتي السايكو - ذاتية - أي أن تلك الخبرة تتلاشى أساساً.

من الواضح أن ناغل غير مقتنع بمجرد إعادة الاهتمام إلى الوعي. ولا هو يقيد نفسه باستعادة سمات الذاتية مع أنها خصوصية). في الواقع، إنه يستمر في التماهي بالنفس/ الذات «المكون» الأساسي «الواصف» الأساسي للعالم العقلي. إن الابتهاج والألم، التذكر والتفكير، الاختيار والقصد هي، في الحقيقة، أحداث وحالات **عقلية**، ولكن فقط بمعنى معين، فقط على أساس المعنى العريض جداً «للعقلي». في الواقع عندما أتحدث عن الابتهاجات والآلام، عن الذكريات والأفكار، عن الاختيارات والمقاصد، فأنا لا أتكلم في الواقع عن حالات وأحداث عقلية خاصة: إنني أتكلم أولاً وقبل كل شيء حول فرد يكون في، أو يمر بتلك الحالات والأحداث. ماذا يكون الابتهاج بمعزل عن الكائن الذي يبتهج؟ ماذا يكون الألم بمعزل عن الكائن الذي يعاني؟ (Nagel 1965, in Rosenthal 1971, p. 98) عندما نقول إن الكآبة هي ظاهرة نفسية إنما نستخدم في الواقع مجازاً اختزاليًا إلى حد ما. بعد كل ذلك، ليس **العقل** الذي يمكن أن يكون مكتئبًا بل **الشخص**، كما كتب مارغوليس مرة (Margolis 1978, p. 51). وحدها الكائنات كذوات هي الكيانات التي يمكننا أن نعزو لها حالات، خاصيات ووظائف **عقلية** بشكل ذي معنى. بعبارة أخرى، عندما نتكلم عن الـ «عقلي»، فإننا نتكلم في الواقع، على الأقل إلى حد كبير، حول شيء ما يتعلق بالـ «ذات». تميل فلسفة العقل إلى أن تأخذ شكل فلسفة الذات. ليس دائماً وليس بالضرورة ولكن بشكل لا يمكن تفاديه ضمن مجالات معرفية معينة.

(*) بالألمانية في الأصل. (المترجم).

كان هوارد روبنسون Hward Robinson دارسًا متحمسًا لـ MBP وجادل جازمًا بأن فلسفة العقل **الجديدة** يجب أن تركز اهتمامها أساسًا على قطب النفس. فهو يؤكد أن «الذاتية هي التي تطرح المشاكل [المشاكل الحاسمة] على «الجسداني» (Robinson 1982, p. 124). إن الذات تحديداً، النفس، هي التي تبقى خارج المنظور المادي، وقد تم التعبير عن هذا الرأي نفسه من قبل كيث غندرسون Keith Gunderson، وهو فيلسوف عقل ذو طموح نظري مختلف تمامًا. برأيه أن المشكلة الأساسية من أجل نوع معين من استقصاء الإنسان تكمن تحديداً في الذات. فهو يقول، إن النفس تشكل فوق كل شيء «ما يبدو أنه يستعصي على الأوصاف» من النوع الجسداني. إن تعقيدات غندرسون (المصطلح المستخدم في عنوان مقاله) بخصوص هذا الوضع ليست ذات شأن قليل. إذا لم يكن من الممكن «إظهار الأنا الجالس في بيته بارتياح في مجال الجسدي» - فإن صفاته المميزة - الأفكار، المشاعر، الإحساسات (أي أن نقول إن كل ما يشار إليه عادة تحت اسم «العقلي») - «لن تبدو مرتاحة» في ذاك الحقل(Gunderson in Rosnthal 1971, p. 112). هذا يستتبع أن علم العقلي المكون جسدانيًا لا يمكن بناؤه ولا تصوره. برأي غندرسون، في الحقيقة، إن النفس لن تختزل بشكل مقنع أبداً إلى كيان جسدي بل على العكس من ذلك؛ إذ أنها ليست فقط غير قابلة لمثل هذا الاختزال عن طريق العلم الموضوعي: إنها أيضًا غير قابلة (أو ليست قابلة دائمًا) للمعرفة المناسبة من جانب الذات نفسها. (ibid, p. 147).

إن حدود مواقف روبنسون وغندرسون لا يمكن تجاهلها. إن روبنسون لا يستقصي مسألة النفس. فهو يحصر نفسه بإشارة ضمنية عابرة ويعدّها بمثابة تجريد، نوع من «ثقب أسود» بالنسبة للمادية. إن المادية، في الحقيقة، تميل إلى التمترس خلف جدران نظرية لا يمكن أن تكشف نفسها كحصان طروادة لصوفية متجددة. أما بالنسبة لغندرسون، فهو يعتقد بأنه إذا لم يكن بمقدور النفس أن تدخل قلعة المعرفة، فإن هذه ليست بالخسارة الكبيرة. نظراً لأن المفهوم يبدو له «غير مطلوب في أوصافنا للعالم» (ibid, p. 126) وعلاوة على ذلك، يمكن أيضًا المجادلة

بأن الأنا، ككيان، ليس مستقلاً ومكتفيًا ذاتيًا بشكل كامل نظرًا لوجود آثار ذات أهمية في أنوات الآخرين: «كلنا» يكتب غندرسون «نكون، إذًا، في وضع لنرى ونصف أنفسنا عبر قبولنا لكيف يرانا ويصفنا الآخرون» (ibid, pp. 126 - 7). إن هذا الاستنتاج، بالرغم من **إغرائه** السارتري، مخيب للآمال نوعًا ما. بعد كل ذلك، ألم تكن المشكلة هي الوجود المزعج لمنظور مختلف عن أنفسنا، أي، وجود وجهة نظر **ذاتية** حول النفس لا يمكن اختزالها إلى وجهة نظر **الآخرين**؟ وهذا الاقتراح القائل بأن معرفتنا الذاتية ينبغي توسطها بمعرفة الآخرين ألا يحمل بعض التضمينات السلوكية، المشيأة المشوشة؟

من ناحية أخرى، مع ذلك، فإن المشاكل والمتطلبات التي عبر عنها روبنسون وغندرسون هي أعراضية symptomatic بشكل عميق: فهي تشهد، بطريقة ما، على ظهور حاجة نظرية جديدة. لقد سارع قطاع معين من الفكر المعاصر لاتخاذ خطوة نحو الأمام وأنقذ مجموعة من المفاهيم (نفس - وعي - ذات) من خطر أسرها في إطار عقلاني مجرد، عن طريق «توسيع» ما كان يدعى تقليديًا باسم «العقل» إلى صورة الإنسان، صورة الشخص.

حول العلاقة بين الذات، الدماغ - الشخص والجسدي

وفقًا لهذا الخط في البحث، من المدهش أن نجد أن بعض العلماء ذوي السمعة الراقية يفترضون (غالبًا كشيء مبرهن ذاتيًا) أن الدماغ هو بحد ذاته **الذات**، **النفس**. في الواقع، في بعض الأحيان يستخدم الدماغ حتى **كشبه مرادف** للذات - كما عندما يؤكد عالم الفيزيولوجيا العصبية رودلفو للّيناس Rodolfo LLinas، «أننا قادرون، أو ... إن الدماغ قادر، على توليد مشاعرنا، آمالنا، هياماتنا، ذكرياتنا... إلخ (LLinas 1979, in piatelli palmarini 1984). في أحيان أخرى يكون الدماغ حتى أكثر تماهيًا على نحو جذري بالنفس - وهو موقف يخاطر

بالنكوص إلى المشاكل المتأصلة في نظرية التماهي التقليدية. إذا كانت هذه هي الكيفية التي تبدو بها الأشياء، فمن الصعب مقاومة إغراء إعادة التذكير بالاعتراضات الحاسمة التي أثارها مالكولم:

[هل يمكن أن تكون للدماغ أفكار أو أوهام أو آلام؟ إن لا معنى هذا الافتراض يبدو واضحًا إلى درجة أنني أجد من الصعب أخذه على محمل الجد. لم تستطع أي تجربة أن تثبت هذا النتيجة من أجل الدماغ. لماذا لا ؟ السبب الأساسي هو أن الدماغ لا يشبه بشكل كاف الكائن البشري (Malcolm 180 -1965, in Borst 1979, pp. 179)].

وفي فقرة أخرى، إن «البشر» هم الذين يرون، يسمعون، يفكرون وليس الأدمغة. إن الدماغ لا يمتلك الفراسة الصحيحة ولا القدرة على المشاركة بأي شكل من أشكال الحياة اللازمة له كي تكون موضوعًا للخبرة (مالكولم 1971، ص 77) فيما يتعلق بالجهاز العصبي الدماغي فإن المهم، كما أشرنا في مكان آخر، هو الاعتراف بأنه يقوم بوظيفة «وساطة أداتية» أساسية في تحقيق **خبرة** نفسية فعلية من قبل **الذات**. وكما كتب و. ل. زانغويل O.L. Zangwill منذ سنوات، فإن «القول» بأن الشخص يدرك الطلاء بفضل نصف الكرة الدماغية الأيمن «هو قول أخرق ويوحي فقط بأن نصف الكرة الدماغية الأيمن ضروري لتلك العملية» (Zangwill 1977, p. 164. Italics mine).

ينبغي أن نضيف أن فرضيات مماثلة قد تقدم بها الكثير من فلاسفة العقل الملتزمين بالاعتراف بالنفس وتحريرها كموضوع سايكو- وجودي. بشكل عام أكثر، فإن الفكرة (الثيمة) المتكررة (والسائدة أحيانًا) في نصوص كتاب أمثال ويلكرسون، مالكولم، مارغوليس، ناغل، فايمر وروبنسون هي فكرة اللاتطابق بين الدماغ والجسدي، من ناحية أولى، وبين النفس والذات من ناحية أخرى. كما

كتب شافر Shaffer في الستينات، «على الأقل إن بعض الأشياء التي نقولها حول الكائنات البشرية» يمكن - وربما يجب - أن تحلل كـ «مجموعة من الملاحظات حول كيان فيزيائي (الجسم)» (Shaffer 1966, 59) .

لكن شافر لا يتوقف هنا. فهو يلاحظ، عند التفحص الدقيق، أننا عندما نقول إن «الجسد هو الذات لشيء ما» (سواء كان حالة أم فعلاً)، فإن المقصود فعلاً ليس **الجسد** بحد ذاته، بل بالأحرى **صاحبه**: أي، مرة أخرى، **النفس**، **الذات**. هذا التمييز هام بشكل خاص نظراً لأنه يصح فقط من أجل الكيانات التي يمكن أن تكون على نحو فعال حوامل الاسم للأحداث العقلية (بالمعنى العريض المعتاد للمصطلح). عندما أقول إن إنساناً ما سعيد، فيجب أن أميز بين جسده (الذي يمكن في أقصى الحالات أن يقدم شروطًا جسدية معينة أو تعبيرات أو تضمينات مرتبطة عمومًا بالسعادة) وبين نفسه، الذات الوحيدة التي تمر فعلاً بحالة السعادة. بالمقابل، عندما أتكلم حول صخرة، فلا حاجة لفصل الصخرة كـ «ذات» عن الصخرة «كجسد»: فالمسندان متطابقان.

بناء على هذه الاهتمامات وغيرها، يلح شافر على ما يدعوه **الاحتمالية** contingency المحضة للعلاقة بين الجسد والذات (أو الشخص). هذا يعني أن «الكيانين» أو «الشكلين» متصلان، ولكن فقط **بشكل اعتيادي وليس بالضرورة**. إن البرهان البليغ على ذلك إنما يقدمه ما يحدث كنتيجة للموت. يمكن المجادلة بأن الحدث يعنى فقط **بالجسد** وليس **بالذات**، نظرًا لأن الأخير يبقى كمدلول للذكريات والمعاني والقيم. على العكس من ذلك، يمكن للمرء أن يجادل - كما يفضل شافر- بأن ما يختفي هو **الذات** فقط، في حين أن **الجسد** (مع أنه متغير فيزيائيًا) يستمر في الوجود: مع ذلك، إنه يستمر في الوجود- وهذه النقطة الحاسمة- ليس كجسدي (ينتمي إلى ذات خاص)، ولكن - ككيان فيزيائي محض (ibid, p 64) . «إن ما يجعلني الشخص الخاص الذي أنا كائنه» يختم شافر «مختلف عما يجعل جسدي الجسد الخاص الذي هو كائنه» (ibid, p 65) .

رورتي : من العقل كذات إلى العقل كإنسان فاعل

بالاشتغال على خطوط مماثلة، يخرج رورتي ببعض الفرضيات الحاسمة الحتمية إلى درجة معينة. دعونا نسلم بأن العقلي هو الذاتي وأن الكلام حول العقل هو، إلى درجة ملحوظة، مساو للكلام حول الذات. ولكن لماذا إذا يتحدث الناس حول هذا المجال العقلي؟ ما الذي (يكمن) وراء - إن وجد شيء من ذلك- السجال حول الذات؟ إن جواب رورتي على هذه الأسئلة ذو أهمية كبيرة. يقول رورتي، إنه يجب التسليم بأن انشغال الإنسان بالعقلي ليس عرضيًّا ولا غير مبرر. صحيح أيضًا أن ثمة «شيء ما آخر» وراء الحديث حول الذات. برأي رورتي، إن الناس يتكلمون حول «العقلي» **كطريقة لاستقصاء خصوصية واستقلالية المجال الإنساني** (Rorty 1982b,pp. 323 -343 and 37-4) إن مايبدو خطابًا **سايكولوجيًا** هو في الواقع خطاب **هيومانولوجي**. بدقة أكثر (أو بطموح أكثر) إن الاستعلام «العقلاني» يهدف إلى تأسيس أكثر ثقة بشكل مزعوم **لكوننا بشرًا** أو لما **نفعله كبشر**.

إذا كان ذلك صحيحًا، فيكون لدينا عندئذ إثبات آخر للمبدأ القائل بأن الجسدي - أو بالأحرى العلاقة بالجسدي - يلعب دوراً صغيراً نسبيًا في السجال حول الـMBP. فنحن لسنا نوعًا محدداً من الوجود (أي، كائنات بشرية) بسبب (وجود) علاقة خاصة بين ما يدعى العقل وما يدعى الجسد. ولا يتطابق **كوننا بشراً** مع **امتلاكنا** لخاصيات جسدية (نفسية) معينة. في الواقع إن طريقتنا المميزة **في الوجود** يتعين ماهاتها بشيء ما مختلف تمامًا: ليس بامتلاك ملكات عقلية إضافية بل بالأحرى (وهذه هي فكرة رورتي الرئيسة) **بالتصرف** بطريقة معينة (Rorty 1982 b, p. 322).

بالطبع، إن هذه «الطريقة» ولكونها شاذة ودقيقة جداً، تخلق صعوبات رهيبة من أجل المعرفة المعتادة على التعليل بلغة ما هو مادي، أو على الأقل ما هو مرئي أو

قابل للتصور. لقد كان. ، وفقًا لرورتي، بهدف التغلب على هذه الصعوبات بطريقة مطمئنة، أن الفكر الغربي قد ابتكر صورة العقل. إنها الصورة التي تمنح الاتساق والجلال لـ«جوهر» النوعي للإنسان. إن قوة هذا الابتكار تكمن في قدرته على تحويل مشكلة أنثروبولوجية ووجودية معقدة إلى درجة قصوى إلى مستوى نظري طالما عدّه الفكر الغربي تحت السيطرة، وذلك باختزال الـ quid proprium للإنسان إلى **عقل**.

إن رورتي يشاطر الفكر الغربي هذا التفسير للمشكلة التي يواجهها والحل الذي يقترحه على التوالي. إنه مدرك أيضًا إدراكًا تامًا أن الفهم الصحيح للجواهر المفترضة، الذي يكون الإنسان وفقًا له **إنسانًا**، إنما يخلق مشاكل خطيرة. من المعقول أن نعتقد أن الإنسان ليس تنظيمه الجسدي فحسب. ولكن ليس من السهل أن نرد بشكل مقنع على سؤال «ما الذي يساوي الكائن البشري أكثر من لحمه»، خصوصًا بالنسبة لأولئك غير المستعدين لقبول جواب يحمل نكهة الميتافيزياء أو الروحانية (Rorty 1979, p . 34)، إن جواب رورتي ينقل بشكل ذي مغزى مسألة توصيف المجال الإنساني من المستوى النظري والميتافيزيقي إلى مستوى **التطبيق العملي**praxis. مما لاشك فيه، يقول رورتي، إن «الإنساني» يوجد. لكنه لا يوجد في هيئة كيان أو خاصية (ليس حتى كعقل أو عقلي) لا يمكن نشدانه، إذًا، على مستوى الجواهر أو الحقائق أو الوظائف المرئية أقل أو أكثر. وفقًا لذلك، فإنه لا ينتمي إلى الحقل التحليلي والوضعي للعلم(ibid, p. 248). بالأحرى، إن «الإنساني» هو المنبت والنتيجة لسلسلة من الاختيارات والقرارات والتصرفات. (ibid, pp.34 - 8). يجب نشدانه، إذًا، بشكل أساسي على مستوى **التقييمات والسلوكات والأفعال**. يمكن الوصول إليه ليس عن طريق **البرهان**، بل عن طريق الإيمان والإرادة **والالتزام**. يؤكد رورتي أن الإنسان هو، أولاً وقبل كل شيء، تكوين [إبداع] poiesis **فاعل ومؤثر**. يمكن فهم الإنسان ليس بتقطيعه إلى أجزاء وخاصيات بل بفحص أعماله operari الملموسة. في هذه الأعمال operari تتداخل الإحساسية والحكمة والذاتية بشكل لا ينفصم، والتي تشهد على

طبيعة الإنسان الفاعلة غير القابلة للاختزال. في فقرة موحية يكتب رورتي: «نحن نوع شاعري، النوع الذي يمكنه أن يغير نفسه بتغيير سلوكه...» (Rorty 1982, p. 346).

إن الاستنتاج الذي يتوصل إليه رورتي من هذه الاهتمامات واضح تماماً. إن البشر محقون في التسليم بمسألة ماهيتهم، مسألة تميز وخصوصية وجودهم بالمقارنة مع مسألة تميز وخصوصية الكيانات والظاهرات الأخرى. مع ذلك، فهم مخطئون في أنهم يريدون تأسيس وجودهم على صورتي الفعل والوعي. إن توصيف الإنساني بلغة سايكولوجية ضعيف: فالعقلي لا يخدم الإنسان إلا كوسيلة للتعبير عن أوضاع أعقد من ذلك بكثير - بشكل مشفر، مختصر. هذا يستتبع، إذاً، أننا إذا درسنا العقلي بحد ذاتهan sich، فإننا نغامر بفقدان بعض المعاني والتضمينات الأكثر جوهرية لما ندرسه. وبالتالي، فإن قسماً كبيراً من لغة علم النفس يجب إعادة صياغته أو، على الأقل، إعادة تفسيره. إن ما يجب فهمه هو أنه لا «ينم» عن ظاهرات عقلية بقدر ما ينم عن جوانب من واقع (إنساني) أقل «نقاء»، وأقل نفسية وأقل **جوانية** وأكثر **عملية** و «**وجودية**» **ودنيوية** مما يعتقد عموماً. عندما أتظاهر بالألم، أو الأمل، أو العزم فإنني لا أعبر عن «حقائق» معينة تدعى أحداثاً عقلية. إنني أعبر. بالأحرى، عن خصوصية طبيعتي كإنسان، الطريقة الشخصية التي أمر بها بأوضاع معينة، التي تميزها ذاتيتي الخاصة. لهذا السبب فإن تحليل ما يدعى بالظاهرات العقلية لا يصبح راسخاً وجديراً بالثقة إلا إذا قمت به كتحليل لوجودي الملموس ولفعلي المؤثر. كما كتب رايل (في فقرة سبق لنا أن استشهدنا بها) فإن «الأفعال وردود الأفعال الإنسانية» وحدها و«ما يقوله وما لا يقوله الإنسان» تشكل التمظهرات الصحيحة والوحيدة» التي يجب دراستها: الوحيدة التي يمكن أن تستحق... اللقب الجليل لـ« الظاهرات العقلية» (Ryle 1949, p.302).

إن الإحالة إلى رايل تبدو ملائمة بشكل خاص. نظراً لأنه كان أول من تقدم بتفسير للإنساني بلغة «شعرية» وبتفسير للعقلي كطريقة، ربما غير مباشرة، لوصف هذه الصفة «الشعرية» الخصوصية. إن قراء كتاب [مفهوم العقل] قد أعطوا وزناً

أكثر مما ينبغي لهجوم رايل العنيف والواسع الضد- الميتافيزيقي والضد - ديكارتي. في الواقع، في موازاة هذه **الحجج الهدامة** destruens تتكشف حجج بناءة con-struens ذات شأن أقل. إن القضية بالنسبة لرايل، ليست مجرد هدم ما يسميه «الأسطورة العقلوية» للفكر الغربي. يجب علينا أيضًا أن نعيد الاهتمام للحياة العملية للإنسان وندافع، لكن بالطريقة «الصحيحة»، عن أسسها النظرية. إذا كان الغرب قد خلق **صنمًا** يُدعى «العقل»، فإن هذا في جزء منه لأنه كان يريد، على حق تمامًا، أن يثبت تفسيرًا معينًا للحياة العملية: تفسيرًا يعطي الأولوية، **في عصر** المكننة، لصورة الذات كوجود واع ومسؤول (ibid, p.73)بالنسبة لرايل (وهذه هي الفكرة) كان القصد العام جديًا، ، حتى بالرغم من أن بعض (أو كثيرًا من) الحجج كان خاطئًا. في الواقع، يوجد شيء ما من قبيل الحياة المستقلة، المرتبطة بقدرات إنسانية معينة، برغم الحتمية التي تحكم العالم الذي نعيش به. لقد رأينا أن ليست كل مشاكل الحياة الإنسانية جسدية أو قابلة للاختزال إلى لغة جسدية (ibid, p. 74). هناك طرق للوجود والفعل تستمر مع البقاء من قبل الإنسان وتكون مقيدة ليس **بالأسباب** بل **بالمبررات**، ليس **بالحقائق** (أو بالقوانين) بل **بالاختيارات**. وفقًا لذلك فإن كون (عالم) اللغة العقلية يسعى لاعتماد، والتعبير عن، هذه الطبيعة، هذه المهنة الغائية، والقيمية، والقرارية للإنسان، إنه يسعى لاعتماد والتعبير عن حقيقة أن الإنسان ليس مجرد حيوان فاعل بل هو حيوان يتصرف وفقًا لأهداف وغايات. إذا كانت الفكرة ضعيفة الحجة من حيث أنها تشير إلى صورة لا واقعية تدعى «العقل»، فإن هذا لا يقتضي ضمنا أن موضوع النقاش عديم المعنى. يجب إذًا أن نعود وننظر إلى المسألة بتأنٍ وذلك بأن نسترد **الرسالة** وننبذ **الوسط**، مع أن المجازات الاستثنائية على نحو معترف به **لعلم النفس** تعبر عن صفات **هيومانولوجية** ذات أهمية حاسمة، يدافع عنها رايلRyle بشكل متحمس. إن الكلام عن العقلي يعني إعادة تفسير« ... معين» بطريقة يتم الاعتراف بخواصه العقلية والأخلاقية (ibid,p 171). إنه يعني الكلام حول «ما يعرفه، ما يشهده» **الإنسان كشخص فاعل مفكر** (ibid, p.206). إنه يعني تسليط الضوء على

«الالتزامات» و «التقييمات» التي يتظاهر بها الإنسان (مرة أخرى كشخص) عندما يواجه مشاكل ومآزق الواقع. من غير المفاجئ أن المفاهيم التي يجد رايل أنها أكثر ملاءمة للحديث حول والحكم على العقلي في فعله الملموس هي مفاهيم المسؤولية، والفضيلة والنقيصة(ibid, p.17). في حين أن رايل يعارض بثبات أي نوع من «النسخ»duplication للعالم البشري، فإنه يدافع بشكل راسخ عن السمات الفريدة sui generis بشكل مطلق للإنسان، التي تنشأ أيضًا عن المعجم الغريب لعلم النفس. كتب رايل، في فقرة من الصعب أن تبدو متقادمة على الإطلاق، أن «البشر ليسوا آلات، ولا حتى آلات مسكونة بالأشباح. إنهم بشر - إنه لغو يستحق التذكر أحيانًا» (ibid, p.79).

اكتشاف الـ «شخص»

عندما يكتب رورتي، في معمعان هجومه على الديكارتية، أن الوعي ينبغي أن يدرس «مثل أي شيء آخر»، في الواقع، مثل أي «جسيم» آخر (Rorty 1982, p.183). فهو يتخذ موقفًا قد يترك أكثر من حفنة من الباحثين في حالة ارتباك. بشكل عام أكثر فإنه عندما يميل لأن ينكر على العقلي أساسه المستقل، تكون حجته حاسمة أكثر مما ينبغي. من المؤسف أيضًا أنه لا يجري تحليلاً شاملاً لموضوع الفينومينولوجيا العقلية. ومن المدهش أنه على الرغم من التشديد الذي يضعه على البعد الدنيوي الخارجي للفعل الإنساني والعقلي، فإنه لا يدرس ما الذي يوجد في العالم من شأنه أن يرقي، ويصف ويشرط هذا الفعل.

إن هذه المهمة المضاعفة، بالمقابل، قد شغلت مختلف الباحثين من مختلف التوجهات: ويلكرسون، مالكولم، مارغوليس، غرين، دريفوس. ففي حين أن هؤلاء لا يرغبون في تفكيك الكون العقلي برمته، أو تفسيره على أنه مجرد كون هيومانولوجي، فإنهم يتفقون تمامًا مع الفرضية القائلة بأن لغة علم النفس تعنى

بشيء ما أكثر تعقيداً من الحالات أو الأحداث العقلية ببساطة. هذا يفسر السبب في أنهم يوجهون اهتمامهم إلى هذا الشيء ما الخصوصي والفريد من نوعه. ولكن يجب ألا يفترض أنهم بفعلهم هذا إنما يهدفون إلى إحياء تصور ثنائي للكائن البشري (يكاد يكون تصوراً تجريبياً وميتافيزيقياً للإنسان). بهذا الخصوص، فقد أكد مالكولم أنه من ناحية أولى إذا كان من سوء الحظ أن عدداً كبيراً جداً من فلاسفة العقل «قد فقدوا رؤية الحامل للمسندات العقلية» فإن هذا لا يعني أن على المرء أن يرتد إلى أشكال الديكارتية المباشرة أو غير المباشرة. إن «فلسفة اليوم»، يكتب مالكولم، قد أدارت ظهرها بشكل مبرر للتصور الديكارتي». ومع أن رفض هذا التصور ينبغي ألا يقتضي ضمناً أن فلسفة العقل يمكنها أن تستغني عن موضوع يمكن أن تنسب إليه الحالات والأحداث النفسية. إن طبيعة، أو ماهية، هذا الموضوع تثير بالتأكيد مشاكل عدة لكن مالكولم، لا يقصر مسؤوليته على اقتراح الحل. فلا الدماغ، ولا العقل ولا بدرجة أقل « الآلة»، يؤكد مالكولم، هو المدلول الحقيقي للغة السايكولوجية، بل **الإنسان** فقط. إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن وصفه بلغة سايكولوجية على أنه «جاهل، جبان، مغرور، طموح، حنون، جشع، كريم، نزيه، يائس، مخلص، جحود، ممتعض، مصمم». (Malcolm and Armstrong 1984, p.101).

إن هذا المدلول، هذه الصورة المركزية للخبرة السايكولوجية، غالباً ما يعطى اسم الـ **شخص**. إن ناغل، بتأكيده على الحاجة إلى ذات للخبرات النفسية، قد تكلم عن وجود «شخص» يعيش هذه الخبرات. عند الفحص الأدق، يكتب ناغل، فإن ما يدعى باسم الـMBP يعنى بعلاقة ممكنة ليس بين الإحساسات والأفكار وما شابه ذلك وبين العمليات الدماغية، بل بالأحرى بين **الجسد** (ليس الدماغ المحض والبسيط) **والشخص**. إن وجود الآلام، يضيف ناغل، يفترض مسبقاً وجود **أفراد** يمرون بها(Magel, 1965, in Rosenthal 1971, p. 98).

ينبغي أن نضيف أن استخدام مفهوم الشخص هو مجال فكري محدد لا يفتقر إلى السوابق ذات الشأن. على الأقل في وقت مبكر يعود إلى الستينات كان

الفكر الأنغلو - أمريكي، الفلسفي والسوسيو - (إضافة إلى السايكو-) أنثربولوجي، يعيد اكتشاف «الشخص». كان لهذا الإحياء مصادر مختلفة، أولها وأهمها الحاجة إلى إعادة اهتمام الكون الإنساني من منظور - لا جسداني ولا اختزالي. بغض النظر عن الاستثناءات النادرة، لم يكن لهذا الاكتشاف أية علاقة إطلاقًا بمفهوم الشخص الذي دافع عنه الاتجاه الروحاني الذي وجد في الفكر الأوروبي فيما بين الحربين. فليس هناك باحث انغلو- أمريكي يستخدم مفهوم «شخص» في حين أنه يفكر بشكل أقل أو أكثر سرية، بمفهوم « الروح». وعلاوة على ذلك، لو وجد البعض في الولايات المتحدة ممن تكلموا عن « البرسونولوجيا» - على سبيل المثال هـ. موراي H. Murray (in Hall and lindzey 1957, chap.5)وآلستونW. P. Alston (in Harr 1976, chap. 4) - لما كانت الصفة قد التبست بالشخصانية personalism. بعبارة أخرى ليست الطموحات الميتافيزيقية بل الاحتياجات التجريبية والتفسيرية المحددة (المدعومة بشكل واضح بوجهة نظر فلسفية وإبستمولوجية محددة جيدًا) هي التي تحث كثيراً من الفلاسفة والأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع على تسليط الضوء على فكرة الشخص. إن ابتكار هذه الفكرة، كتب ويلكرسون بوضوح عجيب:

[ينبع من ملاحظة بسيطة جداً غير متحيزة، هي تحديداً أنه يبدو أن الكائنات البشرية تمتلك كثيراً من الخاصيات التي لا تمتلكها بقية (أفراد) الطبيعة (باستثناء بعض الحيوانات). فهي بمقدورها أن تفكر، تتصرف، تدرك، تشعر بعواطف معينة ... وهلم جرا، في حين أن الأشجار، الحجارة، الطاولات لا يمكنها ذلك. إن تحليل مفهوم الشخص هو أساسًا تحليل هذه الخاصيات المميزة. سواء أسميناها خاصيات «عقلية» (أو بشكل أكثر تدميراً، بتجميعها مع بعضها، أسميناها «عقلاً) أو لم نفعل ذلك إنما هي مسألةلا تهم إلا قليلاً جداً.] (Wilkerson 1974, 0. 9).

من المعروف جيداً أن أحد المراجع من أجل البرسونولوجيا الأنغلو- أمريكية هو كتاب [الأشخاص] من تأليف بيتر ستروسون Peter Strawson. في هذا النص، المنشور في حوالي الخمسينات، يواجه النصير الرسمي للفلسفة التحليلية المسألة المعقدة للمدلول الأولي للافتراضات المتعلقة بالكائن البشري. يعتقد ستروسون أنه يجب علينا أن نميز بين نوعين من المسندات: تلك المسندات التي تنسب إلى «خواص» جسدية، وضع جسدي، ... إلخ وتلك التي تنسب إلى «حالات الوعي» (Strawson 1959 p. 104). النوع الأول من المسندات يطبق أساساً بشكل صحيح على الأجسام المادية؛ أما النوع الثاني فيشمل كل المسندات الأخرى التي نطبقها على الأشخاص (ibid). وفقًا لستروسون، سيكون من الخطأ أن نستنتج من هذا التقسيم حجة لصالح الثنائية الديكارتية. وسيكون من الخطأ بالقدر نفسه أن نفترض أن «موضوع» التعابير المتعلقة بالمجال الإنساني لا يمكن أن يكون سوى الوعي. أحد أسباب ذلك هو أنه بما أن الإنسان يبدو بشكل لا ريب فيه مركبًا بطريقة معينة («جسدية» بقدر ما هي «نفسية») فإن «الشرط الضروري/ » لكي يكون بالإمكان أن تنسب حالات الوعي إلى شيء ما كالكائن البشري هو أن يكون بالإمكان أن تنسب إلى كيانات تتصف أيضًا بخاصيات فيزيائية. إن «حالات الوعي» يضيف ستروسون: «لا يمكن أن تنسب إطلاقًا، ما لم تكن منسوبة إلى أشخاص» (ibid, p. 102). بعبارة أخرى، إن الشخص، والشخص فقط، هو الذي يعدّه ستروسون المدلول الأساسي للغة السايكولوجية «الهيومانولوجية».

يصيغ ستروسون فكرة تؤكد أن هذا المفهوم **غير قابل للاختزال وبدائي من الناحية المنطقية**. فهو غير قابل للاختزال من حيث أنه ليس، بأي شكل من الأشكال، مكونًا من أجزاء يؤدي مجرد **جمعها** إلى إنتاج شخص. يكتب ستروسون، إن رؤية المرء لنفسه كشخص تعني كثيراً من «الأشياء»، ولكن ليس كثيراً من الأشياء المنفصلة وغير المترابطة(ibid, p. 112)، إن صورة الشخص هي أيضًا «بدائية من الناحية المنطقية» بمعنى أنها تسبق مثاليًا صورة الوعي بالإضافة إلى صورة الجسدي. يكشف التحليل المفاهيمي اللغوي الصحيح، كما يجادل

ستروستون، أنه من المستحيل عدّ الشخص بمثابة «نوع ثانوي من الكيان بالنسبة لنوعين أوليين، أي، الوعي الخاص والجسم البشري الخاص» (ibid, p. 105) (حول بدائية مفهوم الشخص انظر الحجج المؤيدة لدى ويلكرسون 1974، ص. 21 والحجج المعارضة لدى إ. ويلسون 1979، ص ص 202-204).

إن كثيراً من الأسئلة المثارة في مقالة ستروسون تعنى بقضايا ومشاكل ذات طبيعة نظرية ضيقة. مع ذلك، فإن الاهتمام الواسع بمفهوم الشخص الذي أظهره الفكر المعاصر واضح بشكل خاص ضمن إطار المشاكل التي تطرحها العلوم الإنسانية، وخصوصاً فيما يتعلق بتطور نظرية الفعل (وهو سجال لا يزال مستمراً) قد أظهر بعدد من الطرق أن **الفعل الفردي الذاتي لا يمكن اختزاله إلى سلوك معرف تايبولوجيّا** (*)ونومولوجيّاً(**). صحيح أن كثيراً من النقاش حول نظرية الفعل قد تركز على بنية ومنطق الفعل بحد ذاته (أو على بنية ومنطق تفسيره)، ومن الصحيح أيضًا أن كثيراً من الباحثين قد عدّوا أن من المهم بالقدر نفسه تحديد ماهية السمات التي تميز الذات المسؤولة عن الفعل. وكما كتب بروي أون Brue Aune فإن تقييد النفس بتحليل القوة agency لوحدها قد يبدو مشروعًا أحادي الجانب نوعًا ما: إن ما هو ضروري هو ربط هذا التحليل بدراسة كافية للأداة agent (Aune 1977). بهذا الخصوص. فإن مفهوم الشخص قد شكل مساهمة صحيحة في توصيف الأداة وأفاد في تحريض أصحاب نظرية الفعل على استقصاء البعد الذاتي والوجودي «المنتج» الفعل.

إن المثال على هذه الصلة والتفاعل بين مفهوم الفعل والشخص إنما يقدمه الكتاب الكلاسيكي الذي ألفه روم هاري Rom Harre وب. ف. سيكورد P. F. Secord حول تفسير السلوك الاجتماعي (Hare and secord 1972)، فمن ناحية أولى، يشدد الباحثان على خصوصية القوة / الأداة agency الإنسانية وعدم قابليتها

(*) typology: علم النماذج الشخصية (المترجم).

(**) nomology: علم النواميس الطبيعية والمنطقية (المترجم).

للاختزال إلى مجرد **حركة فيزيائية** (Cf., contra، فرضيات أرمسترونغ موجزة في الفصل ٢). إن الفعل، كما يجادل، لا يمكن فصله عن مكون فردي قصدي، موجه نحو هدف، مقيد بمنبت ثقافي وأكسيولوجي (قيمي) يكون غائبًا في حالة الحركة. من ناحية أخرى، يلح هاري وسيكورد بالقدر نفسه على الارتباط العضوي بين القوة والذات التي تفعل. وإلى درجة أن المراقب يسعى إلى تحديد ماهية المضمون النوعي، الخصوصي لفعل محدد، فإن هذا الـ ذات لا يمكن أن يكون **إنسانًا** بالمعنى النوعي؟ ولا بدرجة أقل بكثير، مجرد جسد. لا يمكن إلا أن يكون **شخصًا**: شخص بمعنى كونه متميزًا وجوديًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا. إن الاستعلام «البرسونولوجي» هو وحده الذي سيمكن المراقب من إجراء فحصٍ كافٍ لفعل قيد الدراسة. إنه لمن الضروري، يكتب هاري وسيكورد، أن «نفكر بالكائنات البشرية **كأشخاص**» (ibid, p. 59). إن تطبيقات هذه الصيغة الموحية ليست محصورة بالمجال الأنثروبولوجي والأخلاقي. ثمة أيضًا تلميح إلى الحاجة إلى ترقية الذات «الشخصية» إلى دور المناصر لأي استقصاء يهدف لفهم وتفسير (على الأقل من منطلق معرفي معين) الأحداث النفسية والسلوكية والاجتماعية. في النهاية، فإن هذه الذات الفردية التي يمكن أن تقدم الدليل الضروري لفهم ما يشعر به ويفكر به ويفعله بنفسه. وهذا هو أحد الأسباب في أن هاري وسيكورد (ومارغوليس أيضًا) يجاهدان لإعادة الاهتمام إلى ما يدعى تقارير الشخص الأول كمصدر صحيح للمعلومات حول ما تمر به الذات سايكولوجيًّا وما بين - شخصيًّا واجتماعيًّا (-3 and chaps 6 - ibid, pp. 41 14, Margolis 1978, p. 72).

مركزية «الشخص» في فلسفة العقل

إن نظرية الفعل هي مسألة أعقد كثيرًا من أن تعالج ضمن حدود مناقشة علاقة العقل - الجسد. سوف ننتهز الفرصة للعودة إلى هذه المشكلة في المستقبل القريب. أما هنا فسوفنعود إلى مفهوم الشخص وتطبيقاته من أجل الـ MBP. يمكن أن نبدأ

باستذكار ما يقوله أون Aune حول الروابط الضرورية بين القوة وأداتها مثلما يعتقد أون أن الدراسة الكافية للفعل لا يمكن أن تستغني عن استقصاء صورة الشخص الفاعل، بالطريقة نفسها لا غنى لكثير من دارسي الـ MBP عن فحص صورة الشخص **الشاعر**، **المفكر** بعدّه موضوع الظاهرات العقلية.

إن التصميم الذي ركز به مختلف فلاسفة العقل اهتمامهم على صورة الشخص موثق بوفرة. والمثال الهام على ذلك هو توم ستل Tom Settle الذي يشدد في دراسة نقدية لأعمال ماريو بونغ، على الحاجة لمماهاة موضوع الأحداث العقلية «**بالشخص** بدلاً من مماهاته **بالعقل**» (Settle 1981, p. 358). والأكثر من ذلك حتى بالنسبة لهذه النقطة هو موقف هربست، الذي يكتب أنه يجب على فلسفة العقل أن تفهم في النهاية أنه، في الواقع «لا توجد **كيانات عقلية** ...، بل توجد فقط أنماط عقلية للأشخاص» (Herbst 1967, p. 40, italics mine). وماجوري غرين هو مثال آخر: «لقد اقترحت أن نتخذ«الشخص» بدلاً من «العقل» كمفهوم مركزي لنا» (Grene 1976, p. 124).

إن وثاقة صلة مفهوم الشخص في سياق الـ MBP واضحة للغاية بحيث أن «الشخص» بالنسبة للبعض، على الأقل بشكل تقريبي، مترادف مع «العقل» (بشكل واضح بالمعنى الأكثر غنى للمصطلح). بذلك، على سبيل المثال، وفي بحثه عن كيان أو مفهوم من شأنه أن يؤازر بشكل مناسب كمسندات، تعبيرات ذات صلة بالحالات والأحداث العقلية، يجد مارغوليس أنه «من المميز أن نتكلم عن **الأشخاص** أو عن العقول أو عن الأفراد مثلما يعتقد أنهم أشخاص أو أنهم أدوات agents من نوع ما (Margolis 1973, p. 224). وعلاوة على ذلك، أليس صحيحاً أننا في الكلام اليومي نقول أشياء مثل (س) هو (أو يمتلك) عقل جيد» أو - والمثال لسكواير - «أفضل الرؤوس الموجودة كانت حاضرة في المؤتمر؟» أليست عبارة كهذه غير دقيقة نوعًا ما، من حيث أن المقصود بـ «عقل» هو بالفعل **فرد**، **كائن مفكر**؟ بعد كل ذلك، ليس **العقل** بل **الشخص** هو الذي يمكن عدّه «جيدًا» أو جديراً».

في سياق مناقشته يبتدع سكواير فكرة حاسمة أخرى: فهو يعتقد (وهذا هو الاستخدام أو التفسير الثاني للمفهوم الذي يهمنا هنا) أن «الشخص» هو شبه مرادف للـ «ذات» أو بشكل أدق شبه مرادف **لإجمالية** الذاتية للفرد في حالة سايكو-سلوكية خاصة. لا يمكن للمرء أن ينسب ما يفعله **الإنسان** إلى **جزء**- وبدرجة أقل بكثير إلى جزء **جسدي**: «إن الشخص هو الذي يضحك، بفمه، إن الشخص هو الذي يومئ، بذراعيه» (Squire 1970, p.353). وكما أننا لا نتكلم عن مجرد جزء من الكائن البشري عندما نشير إلى إيماءاته أو أفعاله، فإننا بالطريقة نفسها لا نتكلم عن جزء فقط (الدماغ؟ العقل؟) لشخص ما عندما نقول إنه يعاني أو يفكر أو يخطط. إن الكيان الموحد الـ «كلياني» (ذات-كيان) هو بشكل دائم وبشكل حصري الذي يعاني أو يفكر أو يخطط. إن **الشخص** -وفقط الشخص- هو الموضوع غير القابل للاختزال المسؤول عن الأفكار الفردية والعلاقات البين-شخصية.

لن يكون من المفاجئ إذا، أنه عندما يعدّ الشخص بمثابة شبه مرادف أولاً للعقل، ومن ثم للذات الإنسانية الفاعلة نفسيًّا وسلوكيًّا، فإن كثيراً من فلاسفة العقل يشيرون إلى الاختلاف الجذري بين الشخص والجسم كموضوع للمعرفة الطبيعية. كمثال على هذه الفكرة نذكر سيلارز (Sellars 1965, p.443). أما الأكثر وضوحًا حتى فهو الموقف المقدم من قبل هربست Herbst، أحد أذكى المؤيدين للارتباط بين مفهومي الشخص والعقل: «يمتلك الأشخاص عدداً من الخواص المميزة التي يمكن أن تكون بشكل مدرك الخواص المميزة لأجسامهم». في الواقع، إن أي تحليل للشخص «يستلزم أن يقول المرء ما يفكر به، يشعر به، يرغب فيه»: كل الخاصيات التي يمكن أن تكون مرتبطة بعمليات جسدية، ولكنها بالتأكيد لا يمكن اختزالها إليها (Herbst, 1967, pp.38-9).

إن التغاير غير القابل للاختزال بين الشخص والجسم قد تم استقصاؤه على نحو أكمل من قبل ويلكرسون. إن القضية التي يلح عليها أكثر هي الاختلاف

الضروري بين أوصاف الكيانات المسماة أشخاصًا وأوصاف الكيانات الجسدية. على المستوى العام فإن الأوصاف -على الأقل فئة هامة من الأوصاف- يجب أن تكون قادرة على استيعاب **خصوصية** الأشياء. لذلك فإذا وصفت كرة القدم، على سبيل المثال، كمجرد كرة جلدية لا أكون قد ميزت السمات الكثيرة التي تعدّ في مجتمعنا السوسيو -ثقافي سمات أساسية لتلك «الكرة» (Wilkerson 1974, 2-pp.171). بالشكل نفسه، إذا وصفت شخصًا كمجرد متعضي جسدي، فإنني أفوت خاصيات كثيرة مهمة نوعًا ما من أجل مصالح معرفية معينة. يضيف ويلكرسون، «إن وصف الأشـخاص ينبغي أن يكون معينًا بتلك الخاصيات- الخاصيات p (الشـخصية) التي تميل إلى تمييز البشر عن الأشياء المادية الأخرى» (ibid, p.155). ثمة ما هو أكثر من ذلك، من وجهة نظـر منطقية ودلالية، إن ما يمكن إثباته تجريبيًا هو أن المقولات المستخدمة للدلالة على الأشخاص وأفعالهم هي مقولات «متميزة تمامًا من الناحية المنطقية عن مقولات الجسدانية»(ibid, p.155) . أخيرًا، فإن التحليل اللغوي الصحيح يكشف أن الفاعل المشترك ظاهريًا للبيانات (التي تشير denotatum إلى إنساني بالمعنى الواسع lato sensu)، بالرغم من كونها شديدة الارتباط يمكن في الواقع أن يكون فاعلين مختلفين. إذا قلت، على سبيل المثال، «هو قرب شجرة التفاح وهو يأكل» فإن القسم الأول من العبارة يشير إلى **كيان جسدي**، في حين أن الثاني يشير إلى شخص يقوم بفعل أو فاعل.

بفرض مقدمات منطقية معينة، فإن استقلال الشخص عن الجسدي قد يبدو واضحًا بمعنى ما. مع ذلك، فإن ثمة سؤالاً أكثر دقة يعنى بالعلاقة بين «الشخصي» و«العقلي». لقد رأينا لتونا أن بعض الباحثين (سكواير مثلاً) يميلون إلى عدّ -على الأقل في حالات معينة- المصطلحين أو المفهومين شبه مترادفين. أما فلاسفة العقل الآخرون فيفضلون، بدلاً من ذلك، التشديد -كما اقترح رايل في الأربعينات (1949, p.161) على «فائض» الشخصي بالنسبة «للعقلي». وهذا هو حال

ويلكرسون. بالتأكيد إن ويلكرسون غالبًا ما يضفي دوراً مميزاً على العلاقة بين الشخص والعقل، نظراً لأن الأخير يسمح بطرق عدة بتوصيف وتمييز الأول (Wilkerson 1974, p.60). مع ذلك فهو يلح بالقدر نفسه على استقلالية الشخص (وتعقيده الأكبر). لا يوجد التزام، مهما يكن جديراً بالمديح بإعادة الاهتمام للعقلي يتعين أن يتضمن اختزالاً لمجال الإنساني. ثمة شيء واحد أكيد: إن الشخص لا يتكون حصراً من الأحاسيس والأفكار. فالشخص، كذاتية ملموسة، يتكون أيضًا من **سلوكات وأفعال**: سلوكات وأفعال تكون مضامينها وأشكالها غالبًا غير مدركة بالعقل عندما تؤخذ بالاهتمام فقط ضمن إطار العقلي. أما السبب الرئيسي لذلك، يكتب ويلكرسون، فهو أن السلوكات والأفعال «قد تتضمن إشارة إلى مؤسسات، وأعراف وقواعد إنسانية» (ibid, p.57).

إن هذا كله، وفي حين أنه يوحي بأن الشخص لا يمكن تحليله دائمًا وفقًا لمقولات عقلية، لا يقتضي بالتأكيد أنه يجب استبعاده من استعلامات فلسفة العقل. هذا لا يعني، مع ذلك أن بناء ثلاثة استعلامات على المدلول «شخص» يتطلب أن يوسع التفكير حول العقلي آفاقه باستمرار إلى مستوى «فوق» أو حتى خارج -سايكولوجي ultra/ extra-psychological. إن المقاربة التي تعترف بأن الحالة النفسية لا يمكن أن تتجنب كونها تشمل ذاتًا تمر بها يجب بالضرورة أن تربط تحليل تلك الحالة بتحليل السياق الذي تحيا فيه الذات خبرتها: ليس أقله من الممكن (في الواقع من المحتمل) أن هذا السياق يؤثر بشكل ملحوظ على الخبرة قيد البحث. بعبارة أخرى، إن الإحالة التي لا مفر منها للخبرة العقلية إلى ذات خابرة هي بالضبط ما يجعل من الضروري توسيط (ربط) العقلي بالبيئة Umwelt(*) التي يحدث فيها. هذا يستتبع، إذاً، أن علم النفس كعلم لأحداث وعمليات معينة يجب أن يرتبط (من خلال علم الذات/ الشخص لهذه الأحداث والعمليات) بعلم سياقها الاجتماعي والتاريخي والثقافي.

(*) بالألمانية في الأصل. (المترجم).

مارجوري غرين: العقلي كوجود في العالم

من الباحثين الذين أعادوا دراسة فلسفة العقل من منظور «هيومانولوجي» لا عقلاني فإن قلة منهم قد شددت بشكل أقوى مما شدد ماجوري غرين وهوبرت دريفوس على الحاجة إلى تحليل للعقلي قادر على تفسير المؤثرات التي تحدد وجوده وفعله في وضع **دنيوي** worldly ملموس.

إن غرين، التي تمتلك أساساً جيداً من المعرفة بهايدغر وسارتر ومرلوبونتي وبالأنثروبولوجيا الفلسفية.philosophisiche Anthropologie المعاصرة (بلسنر، روتاكر، ... إلخ) تعارض بقوة أي نوع من التصور الإختزالوي الممدي للإنسان. وإن التزامها المدرسي (الأكاديمي) بحقل معرف جيداً من الاستعلام (فلسفة الحياة) يدفعها لأن تكون مناوئة بشكل خاص للنزعات الأحيائيةbiolgistic في العلوم الإنسانية. تكتب في مقال حول البيولوجيا الاجتماعية تقول: «لطالما جادلت ضد اختزال العقلي إلى البيولوجي، على وجه الخصوص بلغة البيولوجيا التطورية» (Grene 1977, p.221). إن غرين بمهاجمتها للفرضيات المقدمة من قبل إ. و. ويلسون وغيره من علماء البيولوجيا الاجتماعية تجادل بأن المعرفة البيولوجية يمكنها في أفضل الأحوال أن تميز «الشروط الضرورية» لتكوين النشاطات الذهنية الراقية: ولكن «اكتشاف الشروط البيولوجية العقلية ليس تحديداً لكيف **يعمل** العقل ضمن تلك الشروط»(ibid, p.219, itlics mine).

من غير المفاجئ، إذًا، أن غرين تكرس اهتمامًا ملحوظًا للمسألة الدقيقة لاستقلالية العقلي (والإنساني). هذا لا يعني أنها تميل إلى إعادة تقديم شكل ما من التفسير الأنطولوجي الثنائوي للإنسان. بالمقابل، فهي تنتقد بشدة هذا التوجه وتؤكد على «لا جدوى»، إن لم يكن عبثية، أي مفهوم للجوهر، سواء كان عقلياً أم مادياً (Grene 1967, p.118). علاوة على ذلك، وكما أشرنا لتونا، فإنها (مثل رورتي) خصم لا يلين لديكارت، الذي تعدّه المصدر الرئيس للميتافيزياء المجردة

للإنساني الذي تبناها لاحقًا قطاع معين من الفكر الحديث. يفند ديكارت لأنه يقارن البشر بالبهائم وبسبب تصوره للعلاقة بين العقل والجسد. تكتب غرين أن «تصور الجسم البشري» كآلة ذات كيان غير جسدي تماماً، في الإنسان، مع أنهما متصلان، معلق بشكل غامض (بالجسد ذاته) يثير كل مشاكل التفاعل التي لا يمكن حلها والتي طالما أشار إليها الجميع على مدى ثلاثة قرون» (Grene 1974, P. 244). في المقام الثاني، يهاجم ديكارت من أجل تصوره «الانفصالوي» والخصوصي للعقلي: «من المهم أن نصر» تكتب غرين في مقالتها حول البيولوجيا الاجتماعية، على أن «العقل» لا يحتاج لأن -في الواقع، لا ينبغي أن- يفهم سواء كجوهر أو كذاتية: ككيان منفصل، a res cogitans (Grene 1977, p.215). إن هذا التفسير، في الحقيقة، قاد الكثيرين إلى الاستبداد بالذات بحبسها فيما يدعى بشكل له دلالته باسم «قفص الذاتية».

إن رد الفعل هذا ضد العقلانية الديكارتية هو بالضبط ما يجعل غرين من أقوى المؤيدين لمفهوم الشخص في فلسفة العقل المعاصرة. «لقد اقترحت» تكتب في فقرة هامة سبق لنا أن استشهدنا بها، «أن نتخذ **الشخص** بدلاً من «العقل» كمفهوم مركزي لنا» (Grene 1976, p.124 p italics mine). في الحقيقة، لم يعد من الممكن أن نقوم بتأمل سايكو-أنثروبولوجي كافٍ حول الأساس الوحيد لفكرة العقل. بعد كل ذلك، ماذا تكون الأحداث والعمليات العقلية إن لم تكن أفعالاً وخبرات لـ «شخص ما»؟، من يكون هذا «الشخص ما» إن لم يكن الإنسان نفسه؟ ينبغي على المرء أن يكون حذراً، فعندما نثير فكرة «الإنسان»، فإننا نخاطر دائمًا باستخدام إما صورة تدل على خلفية نظرية عمومية جداً (قد تكون حتى ميتافيزيقية خفية كما في الإنسان كإنسان) أو كفكرة مستندة إلى حقل طبيعاني على نحو زائد (الإنسان ككيان جسدي). وهذا هو السبب في أن غرين لا تصر على مفهوم الإنسان بقدر ما تصر على مفهوم الشخص: وهو مفهوم، يساهم، من وجهة نظرها، في تفسير أفضل تعريفًا وأكثر تعقيداً للكائن البشري كذات ثقافي واجتماعي واعٍ.

تعترف غرين بدينها لبعض البرسونولوجيين المعاصرين أمثال ستروسون، وإلى حد ما، بولانيي Polanyi. مع ذلك، وفي الوقت نفسه، تسلط الضوء بشكل صحيح تمامًا على أصالة مساهمتها النظرية. وإنه لذو أهمية خاصة ذاك التمييز الذي ترسمه بين «الذاتي» و«الشخصي». إن المصطلح// المفهوم الأول أضعف، أو على الأقل بمعنى ما، أكثر «تحديداً». إنه يدل، تكتب غرين، على «خيط صغير جداً من الخبرة، داخلي نسبيّـًا، انفعالي نسبيّـًا، سريع الزوال إلى أقصى حد» (ibid, p.125). إنها تستعمل المصطلح// المفهوم الثاني -«الشخصي»- للتعبير عن صورة أكثر ملموسية وحافلة بالمعاني. إن الشخص هو وحده المدلول الفعال الخاضع للسياق لأجل الفينومينولوجيا العقلية والوجودية. وحده الشخص الذي يمكنه أن يعبر عن الـ humantas الفاعلة في الخبرة السايكو- أنثروبولوجية الحقيقية. «لكن ليس العقل كذاتية بالضبط هو نقطة الخلاف هنا، بل العقل البشري» (Grene 1977, p.215). لهذا السبب نفسه، يجب دراسة الشخص بإجماليته الكليانية غير القابلة للاختزال. سيكون من غير الكافي بشكل جدي أن نفسر الشخص، بشكل أحادي الجانب، كمجرد كائن مفكر أو براغماتي. بالمقابل، يجب أن نكون مدركين تمامًا لتعقيده المتأصل، في الحقيقة (يجب أن) نعقد الأمر أكثر من ذلك حتى (Grene 1976, p.126). هذا يعني أنه يجب علينا أن نكون قادرين على قراءة وتحليل الشخص على المستوى الصحيح: مستوى لا يمكن أبداً أن يكون ذهنيًا وحسيًا بشكل محض، حتى عندما نكون مصالحنا «سايكولوجية» بطبيعتها.

[إذا تكلم المرء حول صفة عقل الشخص، فإنه لا يدرج ملذاته وآلامه (أو ملذاتها وآلامها) أو حتى رغباته وعواطفه الطويلة الأمد. إن المرء يتكلم، ربما، عن المرح، أو الكآبة، عن الحيوية أو البلادة، لكن المرء يتكلم أساسًا عن سرعة أو بطء البديهة، عن الحسم أو عن تشوش الذهن- أي عن القدرات المتعلقة بالاستخدام المسؤول للأنظمة الرمزية المؤسسة إنسانيًا، سواء في العلوم أم في الفنون أم في عوالم الممارسة أم في النظرية، التي يتم تكوينها بشكل علني وبالتالي بشكل مؤسساتي أي بشكل اصطناعي وبالتالي رمزي (Grene 1977, p.215)].

إن ملاحظات غرين حاسمة ومثيرة نوعاً ما. إن كون العقلي -الذي بدا (وفي قسم كبير منه كان) ضرورياً للغاية لمعارضة الرؤية الجسدانية للإنساني- يبدو فجأة ناقصاً ووحيد الجانب. عندما نسبنا صفات مميزة وخاصيات معينة لصورة تدعى **العقل**، كنا نتكلم في الواقع حول صورة أخرى: صورة الشخص؛ الشخص المدرك كذات معقدة، وفي الوقت نفسه المشروط والمغتني بانتمائه إلى منظومة من الأحداث التي ليست مجرد أحداث حسية وفكرية بل ثقافية واجتماعية. في محاولتها لأن تفسر بشكلٍ كافٍ صورة الشخص هذه تعود غرين إلى المفهوم الهايدغري للـ (وجود في العالم) (Grene 1976, p.121). هذا التعبير الموحي يشير من ناحية أولى إلى أن موضوع ما يدعى المسائل العقلية لا يتوافق مع موضوع الكون النفسي، ومن ناحية أخرى، إلى أن هذا الموضوع مطمور في سياق دنيوي ملموس. إن هذا الانطمار هو الذي يجعل من الضروري من أجل دراسة (ما يدعى) العقلي أن نأخذ في الحسبان كل المكونات (الدنيوية والاجتماعية) التي تؤثر في وجوده وفعله.

م. غرين: أبعاد ومكونات العقل كوجود في العالم

على هذا الأساس، فإن أول هذه المكونات التي تلفت انتباه غرين هي الثقافة. برأيها، سيكون من الخطأ عدّ «العقلي» و«الثقافي» كعاملين مستقلين وغير متصلين إطلاقًا: في الحقيقة، إنهما مرتبطان عضويًّا بطرق عدة. وهذه الروابط تبادلية إذا جاز القول: فليس الثقافي (جزئيًّا) «إسقاط للعقلي فحسب بل إن العقلي هو أيضاً (جزئيًّا) «إسقاط» للثقافي. إن هذه العلاقة الأخيرة ذات شأن خاص بالنسبة لغرين. فهي تعدّها أساسية تماماً للفهم -الشامل- » للطريقة التي يكون فيها العقل تعبيراً عن الثقافة»(Grene 1977, p.220). في تعريفها للمفهوم الأخير تستشهد غرين بأحد المراجع الموثوقة الكبرى في الأنثروبولوجيا المعاصرة، مارشال سالينز

Marshall Sahlins. وفقًا لسالينز، يمكن تعريف الثقافة أساسًا «على أنها بناء بوسيلة رمزية»، أي ابتكار النظريات والممارسات والمفاهيم والموضوعات من خلال أفعال وعمليات «يتم فيها جعل بعض الأشياء تمثل أشياء أخرى»، ليس، «بالضرورة أو بيولوجيا، بل بأية واحدة من العدد اللامحدود من الطرق الممكنة الاعتباطية. (ibid, p.221).

ولكن، إذا كان ذلك صحيحًا، فإن العقلي والثقافي يبدوان متطابقين ومتشابهين أساسًا. لأن العقلي، أيضًا برأي غرين، هو، في جزء كبير منه، نتاج للأشكال والصور الرمزية. هذه، تشدد غرين، «هي تحديداً الصفة المميزة التي تعرف العقل من وجهة النظر التي أؤيدها» (ibid, p.221). في المقام الثاني، (وبشكل أكثر أهمية) إن العقلي يكون بطرق عدة مشروطًا ومشغولاً بالثقافة. إن التصرفات **العقلية** لا تتكون بشكل محض وببساطة من أحداث وعمليات **نفسية**: إنها تتكون أيضًا من ذكريات ومقاصد، ملهمة بقيم وقواعد، مسقطة نحو أهداف وغايات. والذكريات والمقاصد، والقيم والقواعد، الأهداف والغايات، هي بشكل واضح تمامًا، ثقافة ونشاط اجتماعي. من المؤكد، تختم غرين، أن «الثقافة أو **المجتمع** الإنساني وعقل **الفرد** ليسا الشيء نفسه»: ولكن من المؤكد بالقدر نفسه أن أي تحليل للعقلي الموجود فعلاً وفينومينولوجياه لا يمكن فصله عن تحليل الثقافي. وليس بأقل تأكيداً أن العقل هو أيضًا تعبير، مهما كان فريداً وأصيلاً، عن منظومة الرموز لمجتمعه» (ibid).

من ناحية أخرى، إن استقصاء الكون العقلي لمجرد كونه نوعًا ثقافيًا cultural sub specie ليس كافيًا. في الواقع، كوجود في العالم لا يدخل موضوع هذا الكون في علاقات مع أشكال الثقافة فحسب: بل إنه يكون متصلاً أيضًا بأشكال ما يمكن تسميتها بالممارسة. تعني غرين بذلك **الوضع** الملموس الذي يحقق فيه الذات إحساسه، حكمته وذاتيته. إن «الممارسة» يمكن تفسيرها بعدّها مركب من «الاستخدامات» التي تعزز، تصف وتشترط الحياة العقلية/ / الوجودية

للذات نفسه. في الواقع، وبمعنى معين فإن هذه الحياة هي تلك الاستخدامات. هذا بالضبط ما تؤكد عليه غرين عندما تكتب، في معرض شرحها للبعد العملي للعقلي (بوحي جزئي من فيتغنشتاين)، أن العقول البشرية «هي الاستخدامات المحققة في سياقات ثقافية، لهذه الآلات البرمجية المنظمة بشكل جمعاني [=الأدمغة]» (Grene 1976, p.118. Italics mine).

لكن هذا ليس **السيماء** facies الأخير للعقلي الذي تسبره غرين: بل ثمة آخر، ربما أكثر أهمية. وهو ما تتوصل إليه عن طريق ما قيل عن الممارسة. فإذا كان وجود/ / فعل الإنسان هو في الحقيقة مجموعة **استخدامات** uses في **سياقات** contexts معينة، عندئذ يكون واضحًا أن المكون الأساسي للفينومينولوجيا النفسية هو **الاجتماعي**social. بعد كل ذلك، أليس **المجتمع** هو الذي يكون البيئة التي تظهر فيها الفينومينولوجيا بشكل فعلي، بشكل مستقل عن كافة التجريدات التي يشكلها فلاسفة العقل؟ أليس هناك تحدث مشاعر الإنسان وأفكاره بشكل فعلي حيث تكون معززة ولكنها مشروطة أيضًا بطرق معينة؟ وفقًا لذلك، كما اقترح ويلكرسون، تلح غرين على الحاجة إلى إقحام الإشارة إلى «المؤسسات» بشكل عضوي في تفسير «العقلي». هذا الربط يتم بشكل صريح فيما يمكن عدّها إحدى أهم صفحات المقالة قيد الدراسة. بالنسبة لغرين، إن «الوجود العقلي» للإنسان يقوم -أو أيضًا يقوم- على بنية العائلة، والمؤسسات الاجتماعيّة والسياسيّة، واللغات، وأشكال الفن والطقوس»: كل «النتاجات الصنعية» التي «سمحت لهذا التطور بأن يحدث ومنعته من أن يتخذ أي واحد من العدد اللامحدود من الأشكال البديلة ولكنها ليست بأقل إنسانية»(ibid, p.120). وعلاوة على ذلك، فإن «الوجود **العقلي**» يتحقق بنشاطات متعددة تشمل مكونًا اجتماعيًا قويًا: مكون يمارس تأثيره بإضفاء المعنى على «الأشياء» وبناء العلاقات القصدية وتفسير/ / تقييم الأحداث والأشخاص وتغيير الأوضاع -كل هذا من خلال عمليات عقلية، بأدوات عقلية هي أيضًا، مع ذلك (وهذه النقطة جديرة بالتكرار) يتم تحديدها **اجتماعيًا**. باختصار، إن «العقل» هو، فعلاً، وإلى حد كبير وبطرق عدة، «نشاط اجتماعي»، والفعل العقلي يتم إنتاجه

وتحقيقه بواسطة مجال من العوامل الاجتماعية يكون تحليلها ضرورياً للفهم الكافي لذاك الفعل.

الثقافة، الممارسة، المجتمع -ولكن أيضاً **التاريخ** history. إن هذا العنصر الأخير هو أيضاً ذو أهمية ملحوظة بالنسبة لغرين. وحده «التطور التاريخي» للذات في العالم، تؤكد غرين، «يمكنه أن يحدد ماهية شخص على أنه هذا الشخص- وليس شخصاً آخر»(ibid, pp.120 -1). لهذا الموقف بعض التبعات الهامة، بدءاً بالتالي: حتى من وجهة نظر «عقلية» يجب تفسير الشخص قبل كل شيء (دون أن يعني ذلك حصراً) بطريقة تدعوها غرين «تاريخية» و«سردية» -nar (ibid, p.121) rative. في الحقيقة، تقدم «القصة» و«السرد» نموذجين تأويليين مفيدين بشكل خاص من أجل فهم، من ناحية أولى، **الـ شبه الإنساني**human-likeness للعقل- كشخص (وحده الإنسان يمتلك هذا المنشأ التاريخي historical المميز، العضوية والإفراد desination)، ومن ناحية أخرى، فردية individuality هذا العقل كشخص: أي، في حين أنه من الصحيح أن الكائنات البشرية تشبه بشكل واضح كل واحد منها الآخر بطرق عدة، فإنها أيضاً تتصل بطرق مختلفة بمغامرة -في- العالم (مغامرة تاريخية) تجعل كل واحد منها فرداً مختلفاً بشكل غير قابل للاختزال.

دريفوس: أسبقية «العمومي» في فلسفة العقل وعلم النفس كهيومانولوجيا(*) دنيوية

إن إحدى مقالات غرين الأكثر أهمية مما سبق لنا دراسته قد قدمت أصلاً كورقة في مؤتمر متعدد الاختصاصات حول العلاقات بين الطب والفلسفة(spicker and Engelhardt 1976). كان المعلق على الورقة (إضافة إلى ورقة أخرى مقدمة من قبل اختصاصي علم النفس العصبي كارل بريبرام) هو الفيلسوف هوبرت

دريفوس. بالرغم من قصر هذا التعليق فإنه يستحق الذكر هنا. ففي اتفاقه الجوهري مع موقف غرين، يشهد على نزعة هامة ضمن فلسفة العقل المعاصرة. إن الإحالة إلى هذا النص سوف تمنحنا أيضًا الفرصة للإحالة ولو بشكل سريع، إلى إحدى مقومات الفلسفة الأمريكية «الجديدة» الأكثر أهمية وإثارة للاهتمام.

إن دريفوس، المنخرط بعمق، من ناحية أولى، في مسائل علم الكومبيوتر والذكاء الاصطناعي، ومن ناحية أخرى، بالفكر الظاهراتي والتأويلي، هو مؤلف إحدى التحليلات الأكثر إثارة المتوفرة حول حدود الكومبيوترات والفروق بين العقل والآلة (Dreyfus 1972, Dreyfus and Dreyfus 1986). كما أنه قد وسع استعلاماته في اتجاه فلسفة بديلة للتراث التجريبي الجديد وحساسة لبعض المواقف التي عبر عنها الفكر الأوربي المعاصر، من هايدغر إلى فوكو.

(انظر: هـ. دريفوس و ب. روبنسون، ميشيل فوكو: ما بعد البنيوية وعلم التأويل، مطبعة شيكاغو 1983).

فيما يخص مسائل فلسفة العقل التي تهمنا هنا، يمكن عدّ دريفوس ناقداً قاسيًا للإختزالوية، ونظرية التماهي، والنزعة الوظائفية physiologism. يشمل منظوره النقدي ليس فقط الإختزالويين والماديين «الكلاسيكيين» بل أيضًا مذاهب أكثر سفسطة مثل المعرفانية cognitivism والوظيفانية ونظرية معالجة المعلومات (Dreyfus 1972). برأيه، إن كل هذه التصورات (وتنويعاتها وتفرعاتها) تتميز، بطرق مختلفة، بخطأ أساسي واحد: هو الخلط بين مستويين مختلفين من الخبرة الإنسانية. المستوى الأول هو المستوى الجسدي والمادي، أما الثاني فهو ما يسميه دريفوس المستوى الفينومينولوجي» (ibid, pp.200 ff). يشير الأول إلى الإواليات التي تقع من خلالها أحداث معينة؛ فيما يشير الثاني إلى هذه الأحداث من منظور

(*) *الهيومانولوجيا humanology هي علم الإنسان كشخص، كفرد، خلافًا للأنثروبولوجيا التي هي علم* الإنسان كجماعات أو كقبائل أو الشعوب.

(المترجم)

فينومينولوجي: فبأي طرق تمر بها الذات؟ ما هي معانيها و«أصولها» الممكنة ما وراء العوامل الجسدية؟ ما هي المراجع التي نحتاجها لنستجيب لبعض المصالح المعرفية التي تتعلق بها؟

فيما يلي هذا الخط في التعليل والبحث، ينوه دريفوس إلى أن الإهتمام ينصب على نوعين مختلفين من السؤال -كلاهما «ميتافيزيقيان» بشكل ظاهر. فمن ناحية أولى، من الضروري أن نأخذ بالحسبان كافة الوظائف المعرفية- وهي كثيرة، متغايرة وليست قابلة للتشكيل -تلك المؤثرة في خبرة البشر منظوراً إليهم، لنقل، كـ a part subecti . ومن ناحية أخرى، ليس بأقل ضرورية أن نحلل مكونات تلك الخبرة منظوراً إليها كـ a part objecti. ولكن (ملاحظته الثانية والحاسمة) فيما يتعلق بهذه المكونات يجب التشديد على أنها محملة بالمعنى (بغض النظر عن كونها حيادية وأحادية المعنى)، إنها في الواقع حوامل لمعاني كثيرة عاطفية، فكرية، اجتماعية، تاريخية. في الخبرة الواقعية، يكتب دريفوس، «لا نصادف أبداً نتفًا لا معنى لها، بل فقط حقائق مفسرة تمامًا [أي ذات معنى تمامًا] وتعرف بشكل تبادلي الوضع الذي نحن فيه(ibid, p.200, italics mine) .

لن يكون مفاجئًا أنه في السنوات التالية لنشر مقالة [ما الذي لا يمكن «للكومبيوتر» أن يفعله] يكثف تحليله للعقلي كمنتج نشيط للمعنى «الذاتي» وفي الوقت نفسه يتابع استقصاءه لمفهومي الخبرة والسياق الدنيوي- أي، مفهوم «المكان» المفعم «بالمعنى» تمامًا، الذي يشتغل فيه العقل/ الذات. إن هذا البحث المزدوج يقوده إلى تطوير القضايا التي تهمنا من منظور برسونولوجي، سياقاني وسوسيو ثقافي حتى أكثر راديكالية من ذي قبل. إن تعليقاته على مقال غرين [الشخص المجسد] هي شهادة بليغة على ذلك. إن غرين تقدر تقديراً عاليًا من أجل هجومها العنيف ضد الديكارتية، وحتى، أكثر من ذلك، ضد العقلانية. ف-«**العقل**»، يكتب دريفوس، كان يهم أكثر مما ينبغي ...، إذ أن العقلي لا يمتلك الدور والأهمية الذين نسبا إليه منذ ديكارت (Dreyfus 1976, p.132) إنه يطري أيضًا على غرين لكونها

قد أعادت تأسيس العلاقة المصححة بين العقل والثقافة. فليس من غير الممكن التفكير بالأول بدون الثانية فحسب، بل إن نشاطه أيضًا يكون موجهًا ومشروطًا بشكل ثابت بأنماط ثقافية: وبالتالي فإن «إخضاع [غرين] العقلي للثقافي هو المسار الصحيح» (ibid, p.136) .

لكن النقطة التي تهم دريفوس أكثر من غيرها هي شيء آخر: إنها تفسير غرين للعقل كنفس، شخص، «وجود في العالم». في رد على السؤال حول «أين» تحدث الأحداث العقلية، يقترح دريفوس أنها تحدث في عالم مشترك نكون فيه محاطين بأشياء وأناس خارجين عنا **وليسوا في أدمغتنا ولا في عقولنا** (ibid, p:italis min). رداً على السؤال حول «من» يمكن أن يكون الأداة agent، أي الفاعل الفعلي للأفعال العقلية، فإن الجواب الأنسب يبدو أنه **الشخص**: وليس العقل بالتأكيد، إن الواقع، يقول دريفوس، مردداً إحدى الفرضيات المركزية لهذا الكتاب، مؤلف من **مستويين**: المستوى «الفيزيائي» المكون من أجسام فيزيائية، والمستوى الظاهراتي (الفينومينولوجي) المكون من أشخاص وطرقهم في إدراك العالم حسيًا. «وليس هناك مكان في هذه الصورة من أجل مستوى ثالث للحالات أو العمليات العقلية لأن يحشر بينهما»(ibid).

إن دريفوس الذي نبذ أي افتراض للأبعاد أو «العوالم» **الثلاثة** (شيء مثل نموذج بوبر إكليس Eccles الشهير)، يعرض توصيفًا وتعريفًا للعقلي بعدّه ذاتًا فاعلة بشكل قصدي في العالم: بعبارة أخرى، **كشخص**. ما كان يدعى تقليديًا باسم «العقلي» هو، لنتكلم بشكل تقريبي، الكل الموحد للأفعال الواعية: بهذا المعنى «أن تكون شخصًا يساوي أن تكون وعيًا موحدًا» (ibid, p.137). من ناحية أخرى، يجب أن نضيف على الفور أن كون الوقائع والافتراضات المتصلة بالعقلي يتجاوز جيداً حدود الواعي والذاتي الخصوصي. في الواقع، إن إحدى الملاحظات النقدية القليلة التي يوجهها دريفوس إلى غرين تتعلق بالدور المتميز الذي تنسبه لهذه القطبية(ibid, pp.139-140) . بالفعل، إن السمات التي ينسبها دريفوس إلى

صورة الشـخص هي أكثر «عمومية» واجتماعية بشكل ملحوظ. تعليقًا على فقرة في مقالة دريفوس، يؤكد على أنه في فلسفة جديدة صحيحة للعقل يكون «العمومي أكثر أساسية من الخصوصي وأن / النفسي/ يشير إلى سلوك عمومي ذي معنى وليس إلى حالات عقلية» (ibid, p.140). في هذا السياق، يستعمل مفهوم الشخص للتعبير، من ناحية أولى، عن الاستقلال النسبي للبعد «العقلي» عن الكيانات النفسية سيئة السمعة، ومن ناحية أخرى، عن ارتباطه بوجود الإنسان في العالم».

إن الطريقة المشار إليها من قبل دريفوس تقود في اتجاه أكثر راديكالية مما يتوقع المرء. ليس خلافًا لأنصار نظرية الزوال الذين سعوا لإزالة الكون المفاهيمي واللغوي لصالح كون المعرفة الفيزيائية فإن دريفوس أيضًا يبدو أنه يهدف، إن لم يكن إلى إزالة العقلي، فعلى الأقل وبالقدر نفسه إلى التفكيك الجذري له. في الواقع، إنه مقتنع أيضًا بأن بعض مفاهيم وطرق المعرفة قد صارت بالية بشكل لا سبيل إلى إصلاحه. ولكن بدلاً من إزالتها لصالح الإبستمولوجيا الجسدانية، يرغب في رؤيتها «محولة» إلى منظور أنثروبولوجي أو سوسيو أنثروبولوجي. إن دريفوس، مثل غرين، يعتقد أن علم النفس يجب أن يصبح في النهاية علمًا للشخص/ / الذات منهمكًا في وضع دنيوي وتاريخي معين. في النهاية يستنتج دريفوس أنه «بما أن كلمات مثل «خصوصي»، «ذات»، «وعي»، و«عقلي»، مفسدة كليًّا بارتباطها الديكارتي، فقد يكون من الأفضل أن نحذو حذو هايدغر ونقدم كل المصطلحات الجديدة عندما نتكلم عن الوجود الإنساني في العالم» (ibid). باختصار، مصطلحات جديدة تحرر الطبيعة المميزة للعقل/ الشخص: «العمومي» العملي، المتداخل مع الرموز والمعاني، ومع الحاجات والقيم المحددة اجتماعيًّا وتاريخيًّا.

ملحق

العقلي كانبثاق قصدي// «شخصي»:
الفلسفة الإختزالوية وفكرة الانبثاق

في سياق هذا الكتاب، وخاصة في الفصلين الأخيرين منه، تم التطرق تكراراً إلى اسم وأعمال جوزيف مارغوليس. إن مارغوليس، في الحقيقة، أحد أهم الشخصيات في السجال المعاصر حول العقلي والإنساني وعلمهما. ففي كتابه [المعرفة والوجود] knowledge and Existence (1973b) (سنرمز له من الآن فصاعداً بالرمز KE وفيما بعد في [الأشخاص والعقول] [PM, 1979] و[الثقافة والكيانات الثقافية] [CE, 1983] كما في المقالات الصغيرة الكثيرة، يوجه مارغوليس اهتمامه بفعالية ملحوظة إلى عدد من الثيمات (الموضوعات) التي تشكل موضوع المقالة الراهنة: ألا وهو إمكانية وصف الواقعي بلغة فيزيائية حصراً، ودور الوظائف أو الخاصيات اللافيزيائية، والمشاكل المتصلة بالعقلي وعلاقته بالجسدي- والأهم من ذلك، فكرة الشخص باعتباره الصورة المركزية في التفكير السايكولوجي (والسايكو-أنثروبولوجي).

إن التحفظ الوحيد الذي يمكن أن يبديه المرء، من نقطة أفضلية معينة، حول رؤية مارغوليس الكلية يتصل بكونها تنم عن منظور مادي وأحادي monist أحياناً.

في الواقع، مع ذلك، فإن هذه الإشارة تتم عادة على مستوى عام نوعًا ما وفي سياق «نقدي» بشكل غالب، كرفض لأي نوع من الموقف الروحاني أو الميتافيزيقي. وعلاوة على ذلك، من الواضح أن ما يقوله مارغوليس فعلاً يمكن بالكاد توصيفه بعدّه ماديًّا أو أحاديًّا (بالمعنى المألوف للمصطلحين). إن ما يتمخض عن النصوص الآنفة الذكر- وخصوصًا من المقالة الأساسية [الأشخاص والعقول]- هو قراءة للعالم بعيدة عن كونها **موحدة**، بل إنها، على العكس من ذلك تمامًا (وبشكل واضح)، قراءة تعددية pluralistic. في الواقع، إن تفسير مارغوليس للواقع يصر على الحاجة إلى تمفصل وتميز المراتب المختلفة للكيانات والظاهرات والوظائف- بلغة غير قابلة للاختزال irreducible كما ينبغي التأكيد.

فيما يتعلق بالمادية، يتولد لدى المرء انطباع بأن هم مارغوليس الأساسي هو تعريف ما لا يمكن ولا يجب أن يكون. إن إحدى فرضياته المركزية والأكثر صحة، في الحقيقة، تعلن أن القول بأن كل ما هو موجود مكون من مادة لا يعني التسليم بأن الطريقة الوحيدة التي يمكن بها للأشياء أن «تظهر» وتقدم نفسها (وأقله بكثير المصطلحات الوحيدة التي يمكننا استخدامها للحديث حولها) يجب أن تكون مادية materialistic: هذا هو الافتراض الأساسي الوحيد للمادية **الجسدانية**، الذي يرفضه مارغوليس بقوة خاصة. إن الخطأ الأول (وليس الوحيد) لبعض الماديين هو أنهم يخلطون ويماهون **مرتبة الأشياء** بمرتبة **الصفات المميزة**. في الحقيقة، إن «الأشياء»، بالرغم من كونها «مادية» يمكنها أن تتحمل أو تحمل، إذا ما فحصت بطريقة- معينة صفات مميزة «لا مادية». هذا هو السبب في أن مارغوليس يقيم تمييزاً واضحًا بين الاثنين. وهذا هو السبب في أنه يفرق بين مفهومي «الثنائية الخاصة بالوجود الحقيقي» و«ثنائية الصفات المميزة». إن الأول يجب رفضه بدون تحفظ. أما الثاني، على العكس من ذلك، فيمكن ويجب قبوله: ليس أقله بسبب أن «ثنائية

الصفات المميزة»، عند التفحص الأعمق، «ليست ثنائية بقدر ما هي إصرار على، أو اعتراف بأن الخاصيات الحقيقية للأشياء غير قابلة للاختزال إلى وجود بكامله وإلى مجرد خاصيات فيزيائية أو خاصيات من أنواع استثنائية أخرى» (CE, P.2).

مثلما أن مارغوليس يرفض المادية الوجودية والجسدانية، كذلك فإنه، ضمن الإطار الأكثر خصوصية لفلسفة العقل، يرفض التماهي والمادية الإزالوية. هذه التصورات تقابل ببديل «لا إختزالوي» آخر: لا إختزالوي بمعنى أنه يسلم بوجود كيفيات qualities وخاصيات؛ في حين تكون مرتبطة بطريقة ما بالجسد، يجب وصفها بلغة محددة لا تنتمي إلى الكون اللغوي لعلم الجسد. من المنظور نفسه، يتكلم مارغوليس أيضًا عن مادية «تركيبية». كما نقرأ في مقالة هامة حول الجسدانية، «يمكنها أن تثبت على سبيل المثال أن تركيب composition كل ما هو موجَود- أي ما يتكون منه كل شيء موجود- هو مادة، ولكن ليس كل شيء موجود هو موضوع فيزيائي و/ أو ليست كل الصفات المميزة لما هو موجود هي صفات فيزيائية» (Margolis 1973, p. 575; italics mine). في هذا السياق يقدم مارغوليس مفهوم «الانبثاق» (ibid, p.577).

بالتأكيد، لدى الكلام باستحسان عن المادية «الانبثاقوية» يبدو أن مارغوليس يربط نفسه بتلك الزمرة من الباحثين (الممثلة اليوم بماريو بونغ Mario Bunge من بين آخرين) الذين رأوا في مفهوم الانبثاق المبدأ القادر على تأسيس تفسير وحدوي مادي، وليس «جزئيًا» اختزاليًا، للعالم (Bunge 1980). ولكن، في حين أن هؤلاء الباحثين يشددون على الوحدة الأساسية (المادية materialistic) للواقع، فإن مارغوليس يلح على **تمفصله**. في رؤيته للعالم، فإن **الانبثاق** emergence يسلط الضوء فوق كل شيء على **تعدد** plurality المستويات **واختلافاتها** differences الخصوصية (9-PM, pp. 20, 236). إن هذه النقطة ذات أهمية خاصة ضمن الحقل

السايكو أنثروبولوجي الذي يهم مارغوليس، لذلك، على سبيل المثال، يعرف الشخص بأنه «كيان منبثق ثقافيًا (PM, p.7). تحديدًا وكي نؤكد على وجود بعد فيه، هذا البعد مع أنه ليس بحد ذاته واقعًا مكتفيًا ذاتيًا، فإنه لا يمكن بأي شكل من الأشكال مماهاته بالتنظيم الجسدي للشخص ذاته. إن الشخص يصبح، إذًا، مركبًا من «وظائف» غير قابلة للاختزال إلى بنى فيزيولوجية وتكون مجسدة في تلك البنى في الوقت نفسه.

مفهوم «التجسيد» والشخص

إن إحدى المفاهيم المفتاحية في كتابات مارغوليس- التي تظهر في وقت مبكر يعود إلى كتاب [المعرفة والوجود] knowledge and existente والذي تم التأكيد عليه بشكل خاص في [الفن والفلسفة] Art and philosophy هو في الحقيقة مفهوم التجسيد. إن هذا المفهوم، المستخدم في مختلف سياقات التفكير الفلسفي والعلمي، قد اكتسب في الآونة الأخيرة فقط بعض الشهرة في قطاع هام من فلسفة العقل. إننا نجده، على سبيل المثال، لدى مؤلف متخصص بالـ MBP مثل شافر Shaffer وفي دراسات حول العقلي قام بها روبنسون (Shaffer 1966, p. 77, Robinson pp. 60 and 70). لكن أهم نصير للتجسيد في المجال الذي يهمنا هو مارغوليس بدون شك (انظر خصوصًا مارغوليس 1977 ، وانظر أيضًا PM and CE, Passim).

ما هو التجسيد؟ بلغة عامة، يشير المفهوم إلى نوع خاص من العلاقة بين بعدين أو خاصيتين هما في وقت واحد متميزين distinct بوضوح ومترابطين

بشكل وثيق. إنه يشير، بدقة أكثر، إلى علاقة تربط «بعداً» أو خاصية غير قابلين للتعريف بلغة فيزيائية «ببعد» فيزيائي أو خاصية، فيزيائي في الثاني. إن مارغوليس يضفي مثل هذه الأهمية على مفهوم يطبق ليس فقط على قضايا العقلي والشخصي بل أيضًا على المسائل الأكثر عمومية للمجتمع والثقافة. إن كل المنتجات الفنية والفكرية والاجتماعية، وفقًا لرأيه، يتعين رؤيتها ضمن إطار مفهوم التجسيد.

لنأخذ (كما يدعونا مارغوليس غالبًا لنفعل) عملاً فنّيًا: نحتًا أو نصًا أدبيًا. فما الذي يدخل في لوحة داؤود لميكيل أنجلو؟ إنه بالتأكيد كتلة من الرخام- إن المريخي لن يرى شيئًا آخر فيها. لكن التمثال ليس مصنوعًا فقط من كتلة من الرخام، ثمة «شيء ما آخر». هذا الـ«شيء ما آخر» المتعلق بمادية كتلة الرخام هو الفكرة، مشروع النحات- فرضياته وتضميناته **الثقافية** الملازمة (PM, P.7). يضفي مارغوليس مثل هذه الأهمية على كل ذاك «الانبثاق»- غير القابل للاختزال إلى المقومات (المادية) للعمل و«المجسد» مع ذلك فيها-. يمكن قول الشيء نفسه- عن القصيدة. فمن وجهة نظر معينة، إنها مكونة من علامات حبر أو رموز بيانية على قطعة من الورق. من منظور آخر، إن القصيدة مكونة أيضًا من «شيء ما آخر». في الواقع، إن الوصف الفيزيائي المحض لنص شعري لا يسمح لنا بفهم ما ندعوهما عادة بمعناه وقيمته الأدبيين. يتميز الفكر القديم والحديث، برأي مارغوليس، بتذبذب متكرر بين حدين يستحقان الشجب بالقدر نفسه: بين الإختزالوية الجسدانية، التي تعدّ العمل الفني بمثابة مادة حصراً (لقد جادل نيوراث Neurath، على سبيل المثال، بأن القصيدة يمكن اختزالها إلى علامات ماديّة محضة) والثنائية التي تفصل بشكل أنطولوجي المادة عن المعنى التي تقدم بها بوبر وإكلس Eccles في كتابهما [الذات ودماغه])، الآن يستخدم مارغوليس مفهوم التجسيد تحديداً ليتجنب هذين الحدين. في الواقع، يسمح له التجسيد بأن يأخذ في الاهتمام، من

ناحية أولى، الحاجة إلى رابطة معينة ومن ناحية أخرى، الحاجة إلى استقلالية متبادلة للحدين الذين تربطهما تلك الرابطة برغم كل شيء- كما يكتب مع إشارة خاصة إلى مثال الشعر- «تبقى القصيدة كياناً تكون ماهيته متصلة بالضرورة بماهية الموضوعات الفيزيائية (أو النقوش) والذي تكون خاصياته على الأقل تابعة لخاصيات تلك الموضوعات الفيزيائية» (KE, P. 143). من ناحية أخرى، فإن الموضوع «قصيدة» (وأي موضوع ثقافي آخر) يتطلب توصيفاً وتحليلاً قادرين على فهم خصوصياته النوعية، تلك الخصوصيات التي يدعوها مارغوليس خاصيات (منبثقة) غير قابلة للنسب بغير ذلك، أي أن نقول إنه لا يمكن عزوها أو نسبها إلى شيء آخر بلغة فيزيائية من قبيل «معنى رمزي»، «صفة عاطفية»، «غرض» و«تصميم» (KE, p. 144).

بالرغم من أن فكرة التجسيد تفيد في منح الاعتراف الكامل بدور «الثقافي»، فإن مارغوليس يستخدمها قبل كل شيء في تفسير معين «للعقلي» و«الشخصي». إنه ينظر إلى العقل كبعد غير قابل للاختزال إلى البعد الدماغي العصبي ومع ذلك، . وفي الوقت نفسه، مرتبط به. إن «التجسيد» يجعل من الممكن دراسة هذا الموضوع المزدوج للعقلي على المستوى التجريبي. وفقاً لمارغوليس، يوجد العقل، مع أنه ليس في واقع مستقل مكتف ذاتيًا، ويجب إدراكه كمكون لخبرة أكثر تعقيداً يتعين استقصاؤها بطرق مختلفة. إن العقل يتحقق بالتأكيد في نظام جسدي: لكن هذا النظام، بعيداً عن كونه يتضمن العقلي إجمالاً، لا يشكل مع ذلك، سوى قوته الموجهة.

إن هذا الموقف قريب من الوظيفانية من بعض النواحي. في الواقع، إن تصور مارغوليس يعيد إلى الذهن، إلى حد كبير «المقدمة الوظيفانية لعدّ الجسدي

أحد «التجسيدات» الممكنة للعقلي. ولكن، كما رأينا، إن ما اقترحه أغلب الوظيفانيين كان أيضًا في الغالب مجرد مقدمة، ونادراً ما تم الالتزام بها: فالجسدي قد تم تصوره في كثير من الأحيان ليس فقط بعدّه التجسيد القائم الوحيد فعلاً de facto، بل بعدّه أيضًا البعد (الجسدي) الذي يمكن به تحديد ماهية العقلي. هذه المواقف تقابل بمعارضة مارغوليس الجذرية. ففي حين أنه يحترم النواة النظرية الأصلية للوظيفانية، فإنه يرفض تطويرها. مع إشارة خاصة إلى فودور، فإن مارغوليس لا يشاطر الأخير تفضيله الواضح للأجهزة على البرمجيات، أي «الحامل» في مقابل «المحمول». وعلاوة على ذلك، (وهو الأهم)، فإنه ينوه إلى اقتراب فودور من موقف أصحاب نظرية التماهي، وإن يكن من نوع تماهي الصفة بالصفة بدلاً من أن تكون من تماهي النوع بالنوع (PM, pp. 64 ff). إن مشروع مارغوليس مختلف تمامًا. فهو لا يمنح الثقة لأي شكل من نظرية التماهي. إن هدفه، بدلاً من ذلك، هو التأكيد على **خصوصية** specificity العقلي بالنسبة للجسدي- وفكرة التجسيد تخدمه بشكل جيد تمامًا لهذه الغاية. إن «التجسيد» في الحقيقة، لا يعني «المماهاة» identification. بل على العكس من ذلك، إنه يشير بالضرورة أيضًا إلى «صورة» يجب تجسيدها وتتطلب تحليلاً juxt su principia.

إن أحد أمثلة مارغوليس المفضلة هو مثال الحلم. فالحلم هو حدث عقلي يمر بدون شك من خلال نظام جسدي. إن التحليل الشامل بشكل مثالي للحلم لا يمكنه، إذًا، أن يستغني عن سبر ذلك النظام. ومن ناحية أخرى، إن الحلم ذاته لا يمكن بأي حال جعله يتوافق مع النظام الجسدي، ثمة «جزء» من الحلم، في حين يكون **مجسداً** في إواليات دماغية عصبية معينة، لا يمكنه أن **يكون** تلك الإواليات. فلو أنني في سياق الحلم أصبت بكابوس، فإن ما أخاف منه ليس حدثًا فيزيائيًّا معينًا

بل صوراً وحادثات معينة تنتمي إلى مرتبة أخرى من الواقع (5-PM, PP. 34).
لا يوجد فحص، مهما يكن «كاملاً» للعمليات التي تحدث في دماغي يجعل من الممكن بالنسبة لي أن أفهم الحلم «بكامله». فلفهم مضامينه الرمزية، العاطفية يجب علي أن ألجأ إلى استقصاءات أخرى وأدوات أخرى.

إن خصوصية «الشخصي» تتعزز بمقولة التجسيد أيضًا. هذه المقولة، يكتب مارغوليس في إشارة إلى الشخص، تؤسس وتشكل علاقة «لا بيولوجية» و«فريدة من نوعها» في حين تحتفظ بحالة من الاستقلال المتبادل.

فإنها تصل «كيانًا منبثقًا بشكل ثقافي» وجسداً (CE, P. 13). إذا كان القطب الفيزيائي لا غنى عنه بشكل واضح، فمن الضروري بالقدر نفسه أن نحتفظ بالمكون «الميتافيزيقي» الآخر. بالفعل يبدو مارغوليس، مع الأخذ بعين الاهتمام بعض التوجهات النظرية المهمة في الأنثربُولوجيا النفسية، أنه يريد إضفاء أهمية خاصة على هذا المكون. بناءً على رأيه (الذي لايختلف عن شافر وويلكرسون) فإن المعرفة المعاصرة بحاجة ملحة لإعادة اهتمام الشخص وتسليط الضوء على كافة «وظائفه» ومكوناته غير القابلة للاختزال (pm, p. 24).

من هذا المنظور، لا يتردد مارغوليس في انتقاد أحد أكثر رواد التفكير «البرسونولوجي» شأنًا، ستروسون، الذي يتهمه بتجاهل «انبثاق» و«اتساق» الشخص والتقليل من الاختلاف الجذري بين الشخص و «الحيوانات المحسة» المجردة. (8-PM, PP.7). ففي وجه «مفاهيمية» ستروسون يبدو أن مارغوليس يشعر بالحاجة إلى رسم صورة للشخص تكون أكثر «جوهرية» وأكثر استقلالية بآن معًا. هذا يقود، من بين أشياء أخرى، إلى لهجات أنطولوجية معينة يمكن أن تسبب بعض الارتباك. إن هدفه الأساسي، مع ذلك، يبقى بشكل واضح هو خلق مدلول ملائم من أجل فينومينولوجيا للعقلي وللإنساني يمكن الدفاع عنها.

«الحسية»، «الحكمة»، «اللغة»

نقد تشومسكي

ليس من الضروري أن نصف الفينومينولوجيا في كافة مراحلها وتطوراتها. ليس لأن مختلف جوانب ومواقف مارغوليس قد تم التطرق إليها في الصفحات السابقة، بل أيضًا من أجل سبب أكثر أهمية. صحيح أن مارغوليس يعرف الشخص ككيان يتميز بالحسية والذاتية- وبالـ operari اللسانية والثقافية والاجتماعية. ولكن من الصحيح أيضًا أنه في فقرة هامة في [الأشخاص والعقول] يؤكد بقوة على الحاجة لدراسة «الشخصي» (و«العقلي» كـ «شخصي») على مستوى تعقيده الأنطولوجي الأعظم (PM, p. 230). إن أهمية هذا الاحتكام تكمن ليس فقط في نقده الضمني الإختزالوي، الإزالوي لفلسفة عقل معينة، بل أيضًا في الثقل الممنوح لمفهوم «التعقيد» الذي يقع بشكل أكيد في مركز السجالات الحاسمة في الإبستمولوجيا المعاصرة.

نظرًا لهذه المقدمة، لن يكون مفاجئًا أن مارغوليس، سواء في [المعرفة والوجود] أم في [الأشخاص والعقول] يعامل الحسية بتحفظ نسبي. إن تحليل هذا البعد للعقلي وللشخص يفيد أساسًا في تقوية الهجوم المباشر على بعض المواقف التي تقدم بها منظرو التماهي. يهتم مارغوليس خصوصًا بالتشديد على لا إختزالوية الحسية إلى مادية صرفة. فالحالات **الحسية** هي، على الأقل بمعنى ما، حالات **وظيفية**- غير قابلة للتماهي، بحد ذاتها، بمدلول فيزيائي خاص واحد. يكتب مارغوليس: «لم ينجح أحد حتى الآن في اختزال خطاب حول الأشخاص

والمخلوقات المحسة إلى خطاب لا قصدي حول الأحداث والحالات الجسدية لمثل هذه المنظومات» (PM, P.186)، لكن الأهم من ذلك حتى قد تكون فرضية «عدم إمكانية تصور» الحسية كمكون مستقل، معزول عن الشخص. في الواقع، إن النشاط الحسي للإنسان لا يتجلى للعيان لوحده- بواسطة إوالية فيزيولوجية عصبية ونوعية ومستقلة، بل، بالمقابل، يكون مرتبطًا عضويًا بنشاطه الفكري القصدي.

[إن المخلوقات الحية، من ناحية أخرى، يقال إنها محسة بقدر ما يقال عنها أيضًا إنها ذكية: إذ يقال عنها إنها تمتلك قدرات حسية معينة فقط بقدر ما يكون الاعتقاد والمعرفة المزعومين اللذين يمكن أن ينسبا إليها ينطبقان على ما ينسجم مع المقاصد المزعومة والرغبات والسلوك التي تنسب إليها أيضًا] (PM, P. 178).

من هذا المنظور- الذي يدعوه مارغوليس «كتليًا» molar في مقابل الموقف «الجزيئي» molecular لأولئك الذين يؤمنون بقابلية الإنساني للاختزال «القائم على الجسيمات» reducibility (PM,P.173) - فإن الإحساسية بالمعنى الضعيف تشير مباشرة إلى الحالات العقلية الأكثر دقة المكونة للحكمة. من بين هذه، بالإضافة إلى العمليات الفكرية، فإن مارغوليس يضمن المعتقدات، المقاصد، النشاط اللغوي والوظائف الأخرى ذات الأهمية الأقل بالنسبة لنا في هذا السياق. إن الإشارة إلى المعتقدات تقود مارغوليس إلى تبني موقف مزدوج: ضد السلوكية و(مرة أخرى) ضد المجسدانية. في المقام الأول، يجادل مارغوليس بشكل مقنع لصالح وجود existence المعتقدات ذاتها (وهو مصطلح// مفهوم يتعين فهمه بمعنى عريض نوعًا ما). فهي لا خيالية ولا قابلة للاختزال إلى شيء آخر (PM, P.130). إن وجد أي شيء من هذا القبيل، فهو يشير إلى صورة وأعمال أولئك «العاملين المعرفيين» اللذين هم الأشخاص (PM, P.134). وفي المقام الثاني، يشدد على عدم قابليتها للاختزال: «لا يوجد أساس معقول. . . للافتراض بأن حالات

الاعتقاد يمكن استبدالها بحالات تفتقد إلى السمات القصدية»، وفقًا للمشروع (الفاشل) للجسدانيين، الأقدمين منهم والمحدثين، ولا لوجود «ترابطات سببية» شديدة وذات معنى بين العمليات العصبية والمعتقدات بحيث تسمح بتفسير الأخير بلغة فيزيولوجية عصبية حصراً، وبدون الرجوع إلى النمط الكلي لوجود «الأشخاص» (PM, PP. 145 and 180).

أما في النشاط المعرفي واللغوي فيحدد مارغوليس بأن معًا ماهية السمة الأهم للعقلي وإحدى «الميزات الأوضح» للإنسان كشخص (KE, P.V). بهذا الخصوص، ليس صدفة أن مارغوليس في [المعرفة والوجود] يكرس حيزاً لا بأس به لتحليل أنماط المعرفة الإنسانية وأنه في [الأشخاص والعقول] يطور تأملاً معمقًا حول مجال اللغة. إن هذه المناقشة الأخيرة على وجه الخصوص هي ما يهمنا هنا. تكمن أهميتها في العلاقة الوثيقة بين بعد العقلي (الذي لا يمكن فهمه، بالنسبة لمارغوليس، بدون رجوع كاف إلى اللغة التي تجاهلها كثير من فلاسفة العقل) والنشاط اللغوي وفي الطريقة التي يفسر بها مارغوليس هذا النشاط.

في مرحلة من تاريخنا الفكري الذي يهيمن عليه بشكل زائد توجه بيو- لغوي، لا يتردد مارغوليس في اقتراح مقاربة مختلفة تمامًا لتحليل اللغة. فعلى رأيه، إن عمليات operari. اللغة يجب تفسيرها كـ «ظاهرة ثقافية على نحو خاص» (PM, P.97). إنها ظاهرة ثقافية لأنها تعبر عن **مقاصد** المتكلم (غير القابلة للفصل عن «أصول» ومدلولات ذات طبيعة ثقافية) ولأنها تظهر خاصية «الخضوع» / اتباع القواعد/ ، العلاقة الجوهرية للفعل الإنساني الموجه ثقافياً (KE, P. 244). إن الفعل اللغوي، قبل زمن طويل من تجسده في إشارات وبنى معينة، هو نشاط ثقافي- عقلي- واع. «فأن تكون قادراً على استعمال اللغة» يكتب مارغوليس، «هو أن تكون قادراً على التأمل بالعالم المخبور وبالخبرة ذاتها إلى

درجة كونك قادراً على الإشارة إلى، والتنبؤ بعناصر منتقاة في العالم وفي الخبرة» (4-KE, PP. 243).

من وجهة نظر هذا التفسير «الثقافي - التأملي» للغة (والذي يمكن للمرء أن يلمح خلفه مصادر مختلفة: كاسيرر، فيتغنشتاين، علم تأويل «علماني» معين) يطلق مارغوليس نقداً جذرياً لتشومسكي (PM, PP. 98ff 106ff). في المقام الأول، يتعرض تشومسكي للانتقاد من أجل تصوره للخصيصة الفطرية لوظائف اللغة الأساسية ومن أجل تأكيده على الكليات اللغوية. إن هذا التأكيد لا يدفع إلى الخلفية المكون الفردي للتعبير اللغوي فحسب، بل إنه يكون مرتبطاً أيضاً بمماهاة العقل بنوع من «الآلة المبرمجة». وهذا ينتج، في مذهب تشومسكي، حلقة مفرغة حقيقية:

[نفترض أن التعميمات اللغوية الأكثر شمولية هي كليات لغوية لأننا ملتزمون تماماً بالفرضية العقلانية القائلة بأن العقل «مهيأ» لتعلم كل اللغات الممكنة؛ ونحن نتبنى الفرضية العقلانية لأننا نفترض أن اكتساب اللغة . . . . لا يمكن تحقيقه ما لم يكن العقل مزوداً على نحو كاف بالكليات اللغوية. (PM, P.113)].

إن ما هو أكثر وضوحاً وجذرية حتى، كما يمكن أن يتوقع المرء، هو هجوم مارغوليس العنيف ضد تصور تشومسكي للغة بعدّها تصاغ بلغة ليست **ثقافية** بقدر ما هي **طبيعية**، **بيولوجية**. هذا التصور، كما يؤكد من ناحية أولى «يقوض الفرضية القائلة بأن الأشخاص هم أساساً كيانات **ثقافية**»، ومن ناحية أخرى ينتهي إلى التقليل من الاختلافات القائمة بين الأشخاص أنفسهم والمخلوقات المحسة بشكل محض (PM, PP. 9-98). من منظور مختلف يتهم تشومسكي بتشجيع المقاربة الإختزالوية بمختلف الوسائل سواء في العالم الإبستمولوجي أم في الأنثروبولوجيا النفسية. ومن وجهة نظر معينة، يبدو أن فرضيات تشومسكي الأساسية هي الكفاية

الذاتية الأساسية للإنسان ككائن ناطق، إمكانية وصف طبيعته بلغة فيزيائية (أو فيزيائية- بيولوجية) والإمكانية المتلازمة لتحديد **قوانين عامة** في المجال الإنساني مشابهة لتلك القوانين المؤثرة في العالم الطبيعي. من هذا المنطلق، يبدو أن تشومسكي يرتكب خطأين: الأول هوأنه يضفي المصداقية على إمكانية اختزال المعقد إلى الأولي- حتى في الكون السايكو ثقافي- أما الآخر فهو يوحي بأن ما هو ببساطة شبيه بالقاعدة (أو خاضع لقاعدة) يمكن اختزاله إلى ما هو شبيه بالقانون (أو خاضع للقانون)- بطريقة أكثر صرامة وانتظامًا وإلزامًا بكثير. إن الهجوم ضد فرضيات من هذا النوع يجب أن يكون جذريًا لأن مارغوليس يعتقد (محقًا) أنها قد تم تبنيها ليس فقط من قبل تشومسكي أو من قبل الألسنية التوليدية بل أيضًا من قبل فروع معرفية، ونزعات وبرامج بحث أخرى:

[إن الصعوبات الأساسية، التي تجمع الألسنية التشومسكية، والبنيوية (ليفي- شتراوس) ونماذج معالجة المعلومات، تكمن في دمج المستويين الكتلي والجزيئي للخطاب- والمصطلحان هما لتولمان (1932)- وفي الافتراض القائل بما أن اللامتغيرات النواميسية تحدث على المستوى الجزيئي، ولأن هذه اللامتغيرات، إضافة إلى لا متغيرات البرمجة الشبيهة بالقاعدة، إنما تحدث على المستويين الجزيئي والكتلي، يجب أن يكون الحال هو أن اللامتغيرات الشبيهة بالقاعدة (القصدية) تحدث، بين المخلوقات المحسة الراقية والأشخاص، على المستويين الجزيئي والكتلي أيضًا، أو أن الظاهرات الشبيهة بالقواعد يجب أن تكون قابلة للاختزال إلى ظاهرات شبيهة بالقوانين (PM, P. 116)].

على النقيض من كل ذلك يقترح مارغوليس، قبل كل شيء، تصوراً أقل اتساقًا وتعميماً للوظائف اللغوية للبشر. إن اللغات **الحقيقية**، يكتب مارغوليس، تمتلك سمات تنتهك الكليات universalia الطبيعية المزعومة. في الحقيقة، إن

بعض **التعميمات** التي قام بها تشومسكي لم يتم إثباتها (ولا يمكن إثباتها) على مستوى **كوني**. في المقام الثاين، يعرض مارغوليس، مرة أخرى **ضد** contra تشومسكي- تفسيراً لا فطرانياً (سليقانيًّا) non-innatist للغة: «إن النحو الخاص للغة طبيعية مفترضة ليس سليقياً بالنسبة للطفل البشري» (PM, P. 102). إن ما يكتسب أهمية أكبر هو اقتراحه بمعارضة «الذاتانية» internalism والأنانة(*) التشومسكيتين بتفسير اجتماعي سياقوي للنشاط اللغوي. إن مارغوليس- الذي يستشهد بهذا بالخصوص بأقوال فيغوتسكي Vygotsky يضفي وزناً لا بأس به على فكرة السياق: وهي فكرة ذات أهمية مركزية بالنسبة لمجمل القضية السايكو- أنثروبولوجية قيد الدراسة. إن السياق، كما يشدد مارغوليس، ليس ثانوياً بل أساسياً لفهم معنى الكلمات، ولفك شيفرة التباسات وإسهابات بعض الرسائل اللغوية (PM, PP. 101 ff).

على مستوى عام أكثر، يقوم تصور مارغوليس البديل للغة على نظرية العقلي المختلفة بشكل ملحوظ عن نظرية تشومسكي وحلفائه المباشرين وغير المباشرين. بالنسبة لمارغوليس، إن النشاط السايكو- لغوي للإنسان هو، كما قلنا، نشاط **ثقافي**. فليست **الطبيعة** بل **الثقافة** هي التي تعطي الجوهر، المعنى، والتمييز للنشاط العقلي والإنساني. هذا هو السبب في أن مارغوليس يوبخ أولئك الباحثين الذي أهملوا، بطريقة أو بأخرى، البعد الثقافي في تحليلاتهم للنفسي وللإنساني. إن الثقافة، في الحقيقة، هي «انبثاق» لا يمكن التخلي عنه: إنها بعد لا يختزل ونوعي للإنسان كذات عقلية تتصرف وفقاً **لقواعد وأغراض**. إنه يتضمن ممارسات ونشاطات سايكو اجتماعية. يقدم كتاب [الأشخاص والعقول] جرداً مفصلاً بها (PM, P. 239). لا يمكن أن يكون هناك شك بوجود منظومات الأفكار والأكوان

(*) الأنانة solipsism: نظرية تقول بأن لا وجود لأي شيء غير الأنا (المورد).

الرمزية، الأنظمة الأخلاقية والمذاهب الدينية، الأساطير والشعائر، الممارسات والتقاليد، تخطيط وإبداع النتاجات الصنعية، التبادل الاتصالي وأشكال الحياة الاجتماعية، هذا الوجود، حتى لو أخذ في ذاته، يناقض موقف أولئك الذين يتجاهلون أو ينكرون الثقافة بدءاً ببعض الماديين: «إن الاعتراف الصريح بالظاهرات الثقافية يظهر دفعة واحدة عدم كفاية كل الأشكال المادية الراديكالية أو الإختزالوية» (PM. P.7). إن الثقافة- التي من الواضح أنها ليست جوهراً روحيًّا بالمعنى الميتافيزيقي للمصطلح- هي أيضًا وبشكل واضح تمامًا ليست **مادة** matter. إنها ليست مادة لأنها لا تتفق مع كيانات ومجاميع مادية («قاعدة» اللعبة ليست مكونًا فيزيائيًّا للعبة؛ فأن تكون مسيحيًّا ليس خاصية لأي جزء من الجسم البشري)، وأنها لا يمكن أن تفهم عن طريق أدوات العلوم البيو- طبيعية، مهما تكن هذه الأدوات معقدة.

دور القصدي في الحياة العقلية

ليس هذا بالمكان المناسب لتحليل كافة جوانب عالم الثقافة الذي يدرسه مارغوليس. مع ذلك، فمن الضروري دراسة بعض النماذج والأشكال التي يعدّها ضرورية للربط بين الثقافي والعقلي. ففي حين يرفض مارغوليس **المماهاة** (السكلجية) psygchologistic للأخير بالأول (التي ستكون إختزالوية بشكل واضح)، فإنه يلح على العلاقة العضوية الحميمة بين هذين البعدين للإنساني. بكلمة واحدة، إن العقلي ليس بحد ذاته الثقافي: بل إنه **منتج وفقًا لأشكال ثقافية**. إن الوظيفة الأساسية التي يصبح العقلي، بدءاً بمستويات الوجود البدائية نسبيًّا، من خلالها ظاهراً وملموسًا من الناحية الثقافية هي الوظيفة **القصدية**.

إذا كان القصدي- الذي يفسره مارغوليس (بحرية وأحيانًا بشكل نقدي) انسجاماً مع برنتانو والفينومينولوجيا والقصدانية الأميركية الحديثة- يفترض في منظوره دوراً متميزاً، فذلك، بالنسبة له، لأنه يمتلك الوظيفتين الحاسمتين بشكل مطلق المتمثلتين في منح **الإنساني والشخصي** تلك الخاصية العقلية بشكل نموذجي والتي هي اللغة، وربط العقلي ذاته بالفعل الإنساني وقواعده، بالاجتماعي ومؤسساته، بالتاريخية historicity وتراثاتها. فالقصدي، إذًا، يكون متوضعًا، إذا جاز لنا القول، في الصميم من تصور مارغوليس للشخص (وللعقلي كشخصي).

إن أولى الوظيفتين الآنفتي الذكر ذات أهمية خاصة. في الحقيقة، إن مارغوليس يدرك جيداً أن اللغة كوسيلة نقل ليست امتيازاً للبشر كأشخاص. فما هو، إذًا، الذي يجعل النشاط اللغوي نوعيًا وغير قابل للاختزال؟إنها تحديداً القصدية، التي يضفي الفرد من خلالها المعاني المتعددة الأشكال، الغامضة، المفرطة والناقصة التحديد على الكلمات والقضايا. إن التخطيط لإعادة تفسير الإنساني بلغة ليست «طبيعية» بل «ثقافية»، ليست شبيهة بالآلة، بل شبيهة بالشخص لا يمكنه الاستغناء عن القصدية: «وحده المخلوق الذي سيطر على اللغة ويتصرف بطريقة تنم عنها هذه السيطرة هو الذي يتصرف بطريقة ذات دلالة من الناحية الثقافية. إن مثل هذا المخلوق يتصرف، إذا جاز لنا القول. . . ، بشكل قصدي، إذ أن حالاته السايكولوجية الحقيقية لا يمكن وصفها بشكل صحيح إلا بلغة الخاصيات القصدية» (CE).

في المقام الثاني، إن القصدية تربط العقلي بمجمل سلسلة الأبعاد الإنسانية الأكثر تعقيداً وبالتالي الأكثر خصوصية- بدءاً بالثقافي. قد يكون من المفيد أن نكرر، لمصلحة السكلجية Psychologism القديمة والجديدة أنه وفقًا لمارغوليس فإن العقلي في حد ذاته، بما هو، ليس **الثقافي**- بل أقله بكثير أنه قوته agency، أو

الاجتماعي social أو التاريخي historical. بالأحرى، أن العقلي «يفتح ذاته» على هذه الأبعاد المختلفة: وهو يفعل ذلك تحديداً عبر القصدية. بأية وسيلة؟ قبل كل شيء «بربط» العقلي ذاته بـ «الآخر» بواسطة **مدلولات** (قصدانية) من النوع الدلالي أو الذرائعي؛ ومن ثم بتنظيم هذه «العلاقة» في ضوء **معايير** معينة. إن هذه النقطة حاسمة، فالقصدي «يتوسع» ويمنح الجوهر لـ «العقلي»- في اتجاه ثقافي، اجتماعي، تاريخي، من خلال تأسيس القواعد rules. يكتب مارغوليس: «إنني أفسر القصدي بلغة المحكوم بقاعدة. . . الذي يسمح لي بربط العقلي والثقافي، بربط تحليل اللغة والمعتقد والفعل؛ إذ تقترح الفرضية أيضًا، تصوراً واعداً لما يتعين أن يكون عليه الشخص أو مخلوق أدنى من الأشخاص لكنه يمتلك عقلاً» (KE, p. 281).

إن العقلي، المفتوح على والموصول في اتجاه الثقافي بواسطة الوظيفة القصدية (نقرأ في [الثقافة والكيانات الثقافية] إن «الثقافي يساوي القصدي» CE, p.12) ينفتح ويتسع عن طريق **الوسيط** mediator نفسه أيضًا باتجاه «**الفعل**» **والاجتماعي**. فيما يتعلق بالاتجاه الأول، من الواضح أن الوسيط هو القصدية. في الحقيقة، إن القصدية هي التي تحث العقل (أو بشكل أفضل العقل كشخص) على التصرف، على السلوك. إن قسماً من فلسفة العقل التقليدية، وقد حصر نفسه برؤية مجردة أحادية الجانب للعقلي، قد تجاهل التضمينات **البراغماتية** للعقلي وارتكب غلطة خطيرة. وكما يجادل رورتي، فإن العقلي ليس فقط **وجوداً وامتلاكًا** بل فعلاً أيضًا. إن التصرف، سوية مع المعرفة، هو أحد التظاهرات الأكثر مباشرة للعقلي وهو أحد مستويات تعبيره الأكثر تعقيداً.

إن مارغوليس لا يرتكب الخطأ الذي وقع بعض فلاسفة العقل الآخرين فريسة له. ففي فينومينولوجيا «ه» للعقلي وللـ «شخصي» يكرس اهتماماً لا بأس به

لتحليل الفعل. إن مسباره إنما يطال منابع الفعل الأولية (العقلية): الدوافع والمصالح. كيف يمكن لعلم نفس جدي أن يتجاهل الأعمال الباطنية للدوافع والمصالح وتبعاتها العملية؟ إن إحدى أكثر الخواص المميزة للفرد شأنًا هي بالضبط «عيشه لمصالح شخصية»، توجيهه لنفسه (بشكل مقصود) باتجاه أهداف وأغراض جديرة بالالتزام العملي. ثمة خاصية مميزة أخرى له- تربط حتى بشكل أوثق الفعل والتفكير، التطبيق العملي والعقل- هي القدرة على «تبديل مصالح واتجاه «نشاطه» «لأسباب القناعة المذهبية المحتملة والمتغيرة» (PM. P.245). إن الأفعال بالضبط هي التعبير عن هذه الحياة الموجهة بالمصالح / / القصدية التي تظهر للعيان في ضوء العقل reason والمعرفة knowledge.

بعد العقلي: من «القوانين» إلى «القواعد»

من غير المفاجئ أن هذه الاهتمامات حول القصدي كانفتاح للعقلي باتجاه العالم وحول الفعل كتمظهر للعقلي في العالم تقود مارغوليس إلى توسيع تأمله إلى البعد الاجتماعي للعقلي ذاته.

بهذا الخصوص، يجب ألا ننسى أن الأشكال والمعايير التي يوجد العقلي ويتصرف وفقًا لها هي إلى حد كبير ثمرة لتذويت internalization القواعد والقيم والتقاليد التي تنشأ في الكون الاجتماعي الخارجي. في المقام الثاني، إن هذا الكل المعقد من القواعد والقيم والتقاليد- التي ليست قابلة للتذويت كليًا يشكل «الموضوعية» (المؤسسة) التي تمارس بحد ذاتها ضغطًا ملحوظًا على الذات وعلى وجودها وتصرفها. من هنا، فإن الحالات العقلية و«سلوك الأشخاص البشريين»

هي تعبيرات، في بعض الأحيان قصدية وفي أحيان أخرى لا قصدية، تكون بطرق عدّة (داخلية المنشأ وخارجية المنشأ، إن شئنا القول) مشروطة بالمجتمع (CE,p.10). إن مارغوليس يصيغ الفكرة نفسها في سياق آخر، عندما يكتب أن «المؤسسات ذات الصلة تلعب دوراً سببيًا» في الحقل السايكو- سلوكي أيضًا، طالما أنها بنفس القدر الذي «تشكل، تشيئ، تهيئ، تؤثر في، تروض تجمعًا من البشر» بحيث أن أفرادًا في هذا التجمع البشري سيميلون إلى التصرف بطريقة ملائمة وظيفيًا (قصديًا، نظراً لكونه قد ذوت نموذج التعليل المفضل من قبل تلك المؤسسات (PM, p. 259).

إن كل هذا لا يؤدي إلا إلى الاستنتاج بأن العقلي حتى في تمظهراته «النفسية» بشكل أكثر تحديدًا، يجب عدّه ليس بشكل مجرد in abstrato بل في سياق **ملموس**. ولا هو يقف عند الاستنتاج الآخر- الذي يجادل مارغوليس له ببراعة ملحوظة- بأن فينومينولوجيا العقلي هي فينومينولوجيا **تاريخية ونسبية**: بمعنى أن أنماط ومضامين الأحداث العقلية / / «الشخصية» تخضع لتغير مستمر مع الزمن (CE, P. 15, see also 7, p. 145-PM, pp. 25). ويؤدي أيضًا إلى الاستنتاج الثالث بأنه، من وجهة نظر معرفية، من المضلل أن نتبع، في نظام معقد ومائع كالعالم العقلي / / الشخصي، قوانين ومعايير يمكن مقارنتها من حيث «القوة» بقوانين ومعايير العالم الطبيعي. فبدلاً من «القوانين الشاملة» الصارمة التي يحلم بها الوضعيون الجدد كوسيلة لحكم العالم السايكو اجتماعي معرفيًا، يجب علينا أن نفكر بـ«مؤسسات شاملة أقل إلزامًا قادرة على تسهيل تحليل الظاهرات العقلية / / الإنسانية (PM, p. 259).

على كل، يجب عدم الافتراض بأن مارغوليس يستسلم لمقاربة لا علمية- أو أقله بكثير، لا معرفية- للعالم العقلي/ الإنساني. إنه يميل إلى التشديد بالأحرى على الاستقلال النسبي للمعرفة والتفسيرات واللغة المتعلقة بهذا العالم. إن

ما لا يؤمن أن بالإمكان تحقيقه هو ذاك العلم **النومولوجي** (النواميسي) للعقلي والاجتماعي الذي يبدو وجوده أكيداً لعدد كبير للغاية- بمن فيهم أرمسترونغ الأحدث عهداً[1]. لهذا السبب، من بين أسباب أخرى، فإنه لا يثق (ولكن هكذا، يجب أن نتذكر، فعل ديفيدسون الأكثر تأييداً للعلم) بالاستخدام المعمم لمفهوم القانون في حقل البشري. إن «القانون» يقابل صراحة بـ «القاعدة» وفي أحيان قليلة بالـ «ممارسة». «إن الأشخاص»، يكتب مارغوليس في فقرة هامة من [المعرفة والوجود] هم (عبارة عن) متعضيات أو منظومات تتبع قاعدة، أو هم متعضيات أو منظومات قادرة على الحالات القصدية (KE, p. 244 حيث يكرر الصلة الهامة بين القاعدة والقصد). نقرأ في [الأشخاص والعقول]: «الحقيقة هي أن «قوانين» المجال الثقافي هي مؤسسات وممارسات ناظمة للظاهرات المجسدة» (KE, p. 259).

هذا التحديد المفروض على القوانين والتفضيل المقابل للقواعد لا يقتضي ضمناً- دعونا نكرر- أية نزعة لدى مارغوليس نحو «الفوضى» anarchy الإبستمولوجية. إن الظاهرات العقلية // الشخصية // الثقافية جديرة تماماً كموضوعات بالدراسة نظراً لأنها تمتلك ليس فقط خاصياتها الدلالية الخاصة بها، بل إنها تمتلك أيضاً انتظامها واتساقها. يجب أن نتذكر ببساطة أن تصرفاً أو حدثاً معيناً يمكن أن يكون خاضعاً لقاعدة بدون أن يكون بالضرورة خاضعاً لقانون. بهذا الخصوص من المناسب أن نذكر بموقف مارغوليس في [الأشخاص والعقول] في سياق هجومه الشديد على تشومسكي: يجب علينا بأي حال من الأحوال ألا نفترض أن الظاهرات الشبيهة بالقواعد يجب أن تكون قابلة للاختزال إلى ظاهرات شبيهة بالقوانين» (PM, p. 116).

---

(١) بالنسبة لأرمسترونغ، فليس «الانتظام» اللامشكوك فيه للعالم فقط هو الذي يفسر بافتراض أنه «توجد قوانين موضوعية وكونية)؛ ولكن هذا، عندما يتم البرهان عليه، يبدو بالنسبة له «من الطبيعي أن يستمر في تفسير كل السبة (المؤثرة في الواقع)، بلغة القوانين». يضيف قائلاً: رهاني هو أن «هذه القوانين هي في كل الأحوال قوانين الفيزياء (مالكولم وأرمسترونغ ١٩٨٤. ص ص. ١٦٦-١٦٧.

مـا هو، وفـقًا لمارغـوليس، مـعنى هذا التـمـييـز- ومـعنى الأفـضلية المعطاة للقواعد؟ دعونا نقول، قبل كل شيء، أن التشديد على القواعد يوحي بوجود- ضمن الحقل البشري بالمعنى الواسع lato sensu- عوائق بوجود روابط أقل صرامة من تلك التي توحي بها فكرة القانون: يكفي أن ندرس معنى (والحكمة الجوهرية) لعبارة يومية مثل «كقاعـدة». هذه هي النقطة: فبـالنسبة لمارغوليس، إن العالم العقلي- الثقافي مسكون بظاهرات أفضل ما يمكن للمرء أن يقول عنها إنها تحدث بطرق مـعينة «كـقاعـدة»- لكن هذا لا يستبعـد حدوثها بطرق **أخرى**. ثانيًـا، إن القواعد، على الأقل كما يفهم مارغوليس هذا المفهوم، أكثر صعوبة على التعميم من القوانين. ولذلك، فإنه على سبيل المثال، في كتاب [الثقافة والكيانات الثقافية] يشير إلى أنه بينما لا توجد معايير شاملة تحكم اللغة والعمليات الثقافية فإنها تبدي «انتظامات» يمكن ردها إلى علل خاصة قابلة للتعريف وقابلة للتحليل (CE, P. 12). ثالثًا، إن القواعد هي أقل استنادًا من القوانين إلى سلاسل سببية وحتميات عزيزة للغاية على أسلوب معين في التفكير. إن «انتظامات» الظاهرات العقلية- الثقافية، كما نقرأ مرة أخرى في [الثقافة والكيانات الثقافية] لا يمكن اشتقاقها من أسبـاب «تحت- سايكولوجية infra-psychological، وحـتى أقله من أسبـاب «جزيئية» (ibid). رابعًا، إن القـواعـد تلمح بشكل مـباشر أكثر إلى عـالم الخبرة، والممارسة العملية والمجتمع. لقد رأينا لتونا، بهذا الخصوص، إلى أية درجة يضفي مارغوليس أولوية معرفية على ما يدعوه «المؤسسات» الاجتماعية «الغامرة». في الواقع، إن البنى التي تمنح الاتجاه للظاهرات والسلوكات الإنسانية (وإن لم يكن بشكل حتمي) تشتق في قسم كبير منها، إن مباشرة أو بشكل غير مباشر، من «مؤسسات»- وبشكل عام أكثر من الحقل الاجتماعي. وهذه الصلة بالاجتماعي، من بين أشياء أخرى، هي بالضبط ما يفسر سمة أخرى للإنساني ذات أهمية كبرى بالنسبة لمارغوليس ألا وهي **تاريخيته** التكوينية constitutive historicity- وبالتالي

التحولات المستمرة واللاعرضية للقواعد الناظمة للإنساني ذاته. إن كلا العلتين- «السوسيولوجية» و«التاريخية»- يتم التوكيد عليهما بقوة في فقرة من [الثقافة والكيانات الثقافية] يكتب فيها مارغوليس أن «الانتظامات الشبيهة بالقواعد» العاملة في كل من المجموعة الجزئية من «الحالات السايكولوجية» للأشخاص وفي مجموعة «أفعالهم وتعبيراتهم» (لاحظ التوازي) يمكن تعريفها «مجتمعياً» societally. وفقًا لذلك، يتابع قوله، إنها تتغير تاريخيًّا تحت التأثير السببي للسلوك المكون بشكل مشابه، أي الموجه بدوره من قبل انتظامات اجتماعية (CE p. 12). عند هذه النقطة لن يكون مفاجئًا أن التوكيد على استحالة تعميم واستحالة بدهنة axiomatizing القواعد بالإضافة إلى التشديد على الصلة بين القواعد نفسها وبين الحقل الاجتماعي يقود مارغوليس في نهاية المطاف إلى افتراض صدام موح بين مفهومه للخضوع للقواعد وبين مفهوم «شكل الحياة» الذي ابتكره فيتغنشتاين.

المحتويات

الصفحة

الطبعة الأولى / ٢٠٠٢

عدد الطبع ١٥٠٠ نسخة